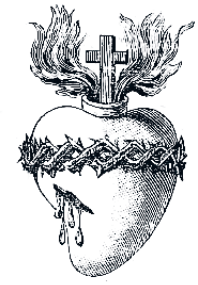
DOM THIAGO SINIBALDI
Bispo Titular de Tiberíades
Doutor em Filosofia, Teologia e Direito Canônico
Membro da Academia Romana de S. Tomás De Aquino
Secretário da S. C. Dos Seminários e das Universidades Dos Estudos

ELEMENTOS DE Filosofia

LÓGICA

VOLUME I



SACRATÍSSIMO
CORDI JESU

INSTITUTO
SANTO AGOSTINHO

www.institutosantoagostinho.org
Rua São Pedro, n° 48 – Florianópolis /SC

Elementos de Filosofia
VOLUME I – LÓGICA
Dom Thiago Sinibaldi

A presente obra é uma revisão da 5ª edição portuguesa, intitulada "Elementos de Philosophia", de Dom Thiago Sinibaldi", publicada na cidade de Roma, em 1927.

IMPRIMATUR
Sublaci ad Stae Scholasticae, die 15 augusti anno 1927.

† SIMON LAURENTIUS SALVI O. S. B.
ABBAS ET ORDINARIUS

Todos os direitos reservados.
É proibida toda e qualquer reprodução desta edição através de qualquer forma ou meio, sem a expressa permissão do autor.

Gestão editorial:
Ana Cláudia Colla Senra
Fábio Miotto
Lucas Marques Senra
Suelen Cantelli Branco Miotto

Preparação do texto:
Letícia de Paula e equipe

Revisão:
Cristóvão Fernandes
Daniel Barbara
Eduardo Felipe de Oliveira *(revisor-chefe)*

Projeto gráfico:
Gislainne Alves de Oliveira

Diagramação:
Daniel Barbara
Gislainne Alves de Oliveira
Suyane de Liz de Francisco

D666e

Dom Thiago Sinibaldi, Bispo titular de Tibiríades
Elementos de filosofia: v.1 - lógica / Dom Thiago Sinibaldi. – 5ª.ed. - Florianópolis: Editora Instituto Santo Agostinho, 2021.
312 p. ; 23 cm

ISBN 978-65-993723-0-8

1.Filosofia e disciplinas relacionadas I. título

CDU - 100

Leandra Ramos – Bibliotecária – CRB-14/698

AETERNI PATRIS

ENCÍCLICA DO PAPA LEÃO XIII

Sobre a restauração da filosofia cristã

O Filho Unigênito do Pai Eterno, que apareceu na terra para trazer a salvação à linhagem humana e a luz da sabedoria divina certamente trouxe um grande e admirável benefício ao mundo quando, tendo que subir novamente ao céu, ele ordenou aos apóstolos que que fossem e ensinassem todas as nações; e deixou a Igreja por ele fundada como mestre comum e suprema dos povos (Mt 28,19). Pois os homens, a quem a verdade libertou, devem ser preservados pela verdade; nem os frutos das doutrinas celestiais, pelas quais o homem adquiriu saúde, teriam durado muito, se Cristo Nosso Senhor não tivesse constituído um magistério perene para instruir o entendimento na fé. Mas a Igreja, ora animada pelas promessas de seu divino autor, ora imitando sua caridade, de tal forma cumpria seus preceitos, que sempre teve como objetivo principal e desejo ensinar a religião e lutar perpetuamente contra os erros. Para isso tende o trabalho diligente de cada um dos bispos; a este fim, as leis e decretos promulgados pelos Concílios e especialmente o pedido diário dos Romanos Pontífices, a quem, como sucessores no primado de São Pedro, Príncipe dos Apóstolos, pertence o direito e a obrigação de ensinar e confirmar os irmãos na fé. Mas como, de acordo com a advertência do Apóstolo: pela "filosofia e pelos discursos sedutores" (Col. 2,8) as mentes dos fiéis cristãos são muitas vezes enganadas e a sinceridade da fé nos homens é corrompida, os pastores supremos da Igreja sempre julgaram ser também adequado à sua missão promover com todas as suas forças as ciências que merecem tal nome e, ao mesmo tempo, providenciar uma vigilância singular para que as ciências humanas sejam ensinadas em todos os lugares de acordo com a regra da fé católica, e especialmente a filosofia, da qual depende, sem dúvida, em grande medida o ensino correto das outras ciências. Isso mesmo, em outras coisas já vos lembramos de passagem, Veneráveis Irmãos, quando pela primeira vez vos falamos por Cartas Encíclicas; mas agora, em razão da gravidade do assunto e da condição dos tempos, somos obrigados a falar-vos de

novo a fim de estabelecermos o método dos estudos filosóficos, que, correspondendo ao bem da fé, seja acomodado à mesma dignidade das ciências humanas.

Se alguém fixar sua consideração na amargura de nossos tempos, e abraçar com seu pensamento a condição das coisas que são realizadas pública e privadamente, sem dúvida descobrirá a causa fecunda dos males, tanto daqueles que nos oprimem hoje, quanto daqueles que receamos, consiste nas más opiniões à cerca das coisas divinas e humanas, que, partindo primeiro das escolas dos filósofos, têm invadido todas as ordens da sociedade, acolhidas por muitos. Pois, visto que é da natureza do homem seguir a razão como guia em suas ações, se a inteligência peca em qualquer coisa, sua vontade logo o seguirá; e assim acontece que as falsas opiniões, cuja sede está no entendimento, influenciam as ações humanas e as pervertem. Ao passo que, por outro lado, se os homens estiverem de bom juízo e se posicionarem em princípios verdadeiros e sólidos, o resultado será uma grande quantidade de benefícios para o bem público e privado. Não atribuímos, de fato, tal força e autoridade à filosofia a ponto de considerá-la igual à tarefa de combater e erradicar todos os erros; pois, quando a religião cristã foi constituída pela primeira vez, veio à terra para restaurá-la à sua dignidade primitiva pela admirável luz da fé, difundida "não por palavras persuasivas de sabedoria humana, mas na manifestação do espírito e do poder" (Cor. 2,4), assim também no tempo presente, olhamos acima de todas as coisas para a ajuda poderosa de Deus Todo-Poderoso para trazer de volta a um entendimento correto das mentes do homem e dissipar as trevas do erro. Mas os auxílios naturais não devem ser desprezados ou postergados, os quais em benefício da sabedoria divina, que forte e suavemente dispõe de todas as coisas, estão à disposição da humanidade, entre os quais o uso correto da filosofia é o principal. Pois que não foi em vão que Deus concedeu à alma humana a luz da razão. A luz adicionada da fé está longe de extinguir ou diminuir a luz adicionada da fé a virtude da inteligência, que ao invés, a aperfeiçoa, e, aumentando sua força, a habilita para coisas maiores. A própria ordem da Providência pede, portanto, que se peça apoio também para a ciência humana, ao chamar os povos à fé e à

saúde: plausível e sábia indústria que monumentos da antiguidade atestam ter sido praticada pelos mais pré-esclarecidos Padres da Igreja. Estes costumavam ocupar a razão em muitos e importantes ofícios, todos os quais o grande Agostinho resumiu brevemente, atribuindo a esta ciência "aquilo por meio do que a fé salubérrima… é produzida, nutrida, defendida e consolidada" (De Trin. lib. XIV,l).

Em primeiro lugar, a filosofia, se devidamente empregada pelos sábios, pode de alguma forma pavimentar e facilitar o caminho para a fé verdadeira e preparar adequadamente os espíritos de seus alunos para receber a Revelação; por isso, era chamada pelos antigos umas vezes "instituição prévia para a religião cristã" (Clem. Alex., Strom. lib. I, 16), outras vezes "prelúdio e auxilio do cristianismo" (Orig. ad Greg. Thaum.), e também é chamada "pedagogo para o Evangelho" (Clem. Alex., Strom. I, 5).

E, na verdade, nosso Deus benigno, no que diz respeito às coisas divinas, não só nos manifestou aquelas verdades que a inteligência humana é insuficiente para conhecer, mas também manifestou algumas, não inteiramente inacessíveis à razão, de modo que a autoridade sobrevém de Deus ao ponto e sem qualquer mistura de erro, eles foram manifestados a todos. Conseqüentemente, os próprios sábios, iluminados apenas pela razão natural, conheceram, demonstraram e defenderam com argumentos adequados algumas verdades que são propostas como um objeto da fé divina, ou estão unidas por certos laços muito estreitos com a doutrina da fé. "Pois as coisas d'Ele, que são invisíveis, se vêem depois da criação do mundo, considerando-as pelas obras que foram feitas, ainda a Sua virtude sempiterna e a Sua divindade" (Rom. 1,20); e os gentios que não "têm lei... mostram, todavia, a obra da lei escrita em seus corações" (Rom. 2,15). É, portanto, extremamente oportuno que essas verdades, mesmo reconhecidas pelos próprios sábios pagãos, se tornem o benefício e a utilidade da doutrina revelada, para que, com efeito, se manifeste que a sabedoria humana e o mesmo testemunho dos adversários também favorecem à fé cristã; cujo modelo de trabalho é claro que não foi introduzido recentemente, mas é antigo e foi usado muitas vezes pelos Santos Padres da Igreja. Além disso, essas veneráveis testemunhas e guardas das

tradições religiosas reconhecem certa forma e, quase uma figura no fato dos hebreus que, ao deixarem o Egito, foram ordenados a carregar consigo os vasos de ouro e prata dos egípcios, para que, repentinamente mudassem de uso, esses talheres serviriam à religião do verdadeiro Deus, que antes tinha servido para ritos infames e superstições. Gregório de Neocesaréia (Orat. paneg. ad Origen.) louva Orígenes, por isso que, tendo este extraído com engenhosa habilidade muitas verdades dos pagãos, considerando-as como armas arrebatadas aos inimigos, serviu-se delas. Com singular engenho para defesa da sabedoria cristã e para refutação da superstição. Igualmente Gregório Nazianzeno (Vit. Moys). E Gregório Nisseno louva e aprovam o mesmo costume de disputar de Basílio Magno (Carm. I, Iamb. 3); porém São Jerônimo encarecidamente o recomenda em Quadrato, discípulo dos Apóstolos, em Aristides, em Justino, em Irineu, e em muitíssimos outros. (Epist. ad Magn.). E Agostinho diz: "Não vemos nós com quanto ouro e prata luxuosamente vestido, saiu do Egito Cipriano, doutor sua víssimo e felicíssimo mártir? E como saiu Lactâncio? E Vitorino, Optato e Hilário? E para não enumerar os vivos, como saíram inumeráveis gregos?" (De doctr. christ. I, II. 40). Verdadeiramente, se a razão natural deu tão excelente semente de doutrina antes de ser fertilizada com a virtude de Cristo, ela certamente a produzirá muito mais abundantemente depois que a graça do Salvador restaurou e enriqueceu as forças naturais da mente humana. E quem não vê que com esta forma de filosofar se abre um caminho suave e praticável para a fé?

No entanto, a utilidade que advém dessa forma de filosofar não se circunscreve nesses limites. E realmente, as páginas da sabedoria divina reprovam seriamente a loucura daqueles homens que "por aquelas coisas que se viam serem bens, não puderam compreender Aquele que é; e que, não atendendo às obras, desconheceram quem era o artífice" (Sab. 13, 1). Assim, em primeiro lugar, o grande e mais excelente fruto que se colhe da razão humana é demonstrar que existe um Deus: "porque pela grandeza da imagem e da criatura pode chegar-se sem dúvida ao Criador delas" (Sab. 5, 5). Depois mostra (razão) que Deus se destaca singularmente pela reunião de todas as

perfeições, primeiro pela sabedoria infinita, da qual nada pode ser escondido, e pela justiça suprema que nunca pode ser superada por qualquer afeto perverso; e que por isso Deus não só é verdadeiro, mas é a própria verdade que não pode enganar-se, nem enganar-nos. Daí se segue muito claramente que a razão humana ganha da palavra de Deus fé e autoridade plena. Da mesma forma, a razão declara que a doutrina evangélica brilhou desde sua origem por certos prodígios, como certos argumentos da verdade, e que, portanto, todos os que acreditam no Evangelho não acreditam irresponsavelmente, como se estivessem seguindo fábulas eruditas (cf. 2Petr1,16), mas com um dom totalmente racional, submetem sua inteligência e seu julgamento à autoridade divina. O que, porém, não é de menos valor, é que a razão prova claramente que a Igreja instituída por Cristo (como definiu o Concílio Vaticano) "por causa da sua admirável propagação, exímia santidade e, inexaurível fecundidade em toda a parte, por causa da unidade católica e firmeza invencível, é um grande e perpétuo motivo de credibilidade, e um testemunho irrefragável da sua divina missão" (Const. Dog. de Fid Cath. 3).

Colocando essas fundações muito sólidas, ainda se requer um continuado e múltiplo uso da filosofia para que a teologia sagrada admita e receba a natureza, o hábito da verdadeira ciência. Porque nessa, a mais nobre de todas as ciências, é muito necessário que as muitas e diversas partes das doutrinas celestes sejam reunidas como um corpo, a fim de que, convenientemente dispostas, cada qual em seu lugar, e derivadas de princípios próprios, permaneçam estritamente unidas entre si; e, finalmente, que cada uma delas seja confirmada em seus próprios argumentos irrefutáveis. Nem se deve passar em silêncio ou subestimar aquele conhecimento mais diligente e abundante das coisas, do que dos mesmos mistérios da fé, que Agostinho e outros Santos Padres elogiaram e tentaram alcançar e que o mesmo Concílio Vaticano definiu que era frutuoso. Este conhecimento e inteligência serão mais perfeita e facilmente alcançados por aqueles que, à integridade da vida e do estudo da fé, reúnem uma engenhosidade adornada com as ciências filosóficas, especialmente ensinando o mesmo Concílio Vaticano que a inteligência dos sagrados dogmas convém ser deduzida "ora da

analogia das coisas que se conhecem naturalmente, ora da conexão dos mesmos mistérios entre si e com o fim último do homem" (Const. Dogm. de Fid. Cath. 20).

Enfim, também pertence à filosofia defender religiosamente as verdades ensinadas pela revelação e resistir a quem se atreva a desafiá-las. Nesse sentido, a filosofia é altamente elogiada por ser considerada um baluarte da fé e uma firme defesa da religião. Diz Clemente de Alexandria: "A doutrina do Salvador é perfeita em si e não carece de ninguém, porque é virtude e sabedoria de Deus. A filosofia humana não faz mais poderosa a verdade; mas, enfraquecendo os argumentos dos sofistas contra ela e pulverizando os maliciosos estratagemas contra a verdade, com razão é chamada sebe e estacada da vinha " (Strom. lib. 1, 20). De fato, assim como os inimigos do nome católico, para lutar contra a religião, muitas vezes tomam seus instrumentos de guerra da razão filosófica; assim, os defensores das ciências divinas tiram depósito da filosofia muitos argumentos para defenderem os dogmas da Revelação. Nem se deve julgar que a fé cristã obterá um pequeno triunfo, porque as armas dos adversários, preparadas pela arte da razão humana para fazer o mal, são vigorosa e prontamente rejeitadas pela própria razão humana.

Este tipo de combate religioso foi utilizado pelo próprio Apóstolo dos Gentios, como recorda São Jerônimo ao escrever a Magno: "Paulo, capitão do exército cristão, e, invencível orador, combatendo por cristo, aproveita com muita arte, para argumento da fé, uma inscrição casual; porque aprendera do verdadeiro Davi a arrancar as armas ao inimigo, e a decepar a cabeça do orgulhoso Golias, com sua própria espada" (Epist. ad Magn.). E a mesma Igreja não só exorta, mas ordena que os doutores cristãos peçam esse auxílio da filosofia. Para o V Concílio de Latrão, depois de estabelecer que "toda asserção contrária à verdade da fé revelada é completamente falsa, porque a verdade não pode estar em contradição com a verdade" (Bulla Apostolici Regiminis), ordena aos Doutores da filosofia que trabalhem diligentemente na solução dos argumentos falsos; pois que, como afirma Santo Agostinho "se a razão se opõe à autoridade das Escrituras Divinas, por muito especiosa que seja, engana-se com a semelhança da verdade, porque não pode ser verdadeira" (Epist. 143, 7).

Mas para que a filosofia possa produzir os frutos preciosos que recebemos, é absolutamente necessário que nunca se afaste dos procedimentos seguidos pelos antigos Padres e aprovada pelo Concílio Vaticano com solene autoridade. Ademais, quando claramente conhecemos que, por motivos sobrenaturais, devemos receber quaisquer verdades, que são muito superiores à capacidade de qualquer intelecto, a razão humana, conhecendo sua fraqueza, não ouse passar adiante, nem negar essas verdades, nem compreendê-las, nem interpretá-las livremente; mas aceitando-as com absoluta e humilde fé, e considerando como grande honra ser lhe permitido seguir, à maneira de serva e criada, as doutrinas celestes, e por benefício de Deus atingi-las de algum modo. Em todas essas doutrinas principais, que a inteligência humana não pode receber naturalmente, é muito correto que a filosofia use seu método, seus princípios e argumentos. Não, porém, de uma maneira que pareça querer fugir da autoridade divina. Antes de afirmar que as coisas conhecidas pela revelação gozam de uma verdade indiscutível, e que aqueles que se opõem à fé também lutam com a razão justa, saiba o filósofo católico que violará os diretos da fé e da razão, se adotar conclusões que conhece estarem em contradição com a doutrina revelada.

Bem sabemos que não faltam aqueles que, exaltando demasiadamente as faculdades da natureza humana, defendem que a inteligência do homem, uma vez submetida à autoridade divina, desce da dignidade natural, e como que curvada debaixo do jugo da escravidão é de tal sorte impedida, que não pode atingir o ápice da verdade e da excelência. Essas doutrinas, no entanto, estão cheias de erros e falácias, e o fim a que visam é que os homens, com a maior loucura, e não sem crime de ingratidão, rejeitem as verdades mais sublimes e respeitem espontaneamente o benefício da fé, da qual até mesmo para o a sociedade civil gerou as fontes de todos os bens. Por estar a mente humana encerrada em certos e muito estreitos limites, está sujeita a muitos erros e a ignorar muitas coisas. Pelo contrário, a fé cristã, confiando na autoridade de Deus, ela é a infalível mestra da verdade, após a qual ninguém cai nas cadeias do erro, nem é abalado por ondas de opiniões incertas. Portanto, aqueles que combinam o estudo da filosofia com a obediência à fé cristã raciocinam

perfeitamente, pressupondo que o esplendor das verdades divinas, recebidas pela alma, ajuda a mesma inteligência, e bem longe de ofendê-la em sua dignidade, lhe dá muita nobreza, penetração e firmeza. E quando direcionam a perspicácia da engenhosidade para rejeitar as sentenças que são repugnantes à fé e aprovar aquelas que são consistentes com ela, eles exercem a razão com dignidade e da maneira mais útil: pois, no primeiro, eles descobrem as causas do erro e conhecem o defeito dos argumentos em que as mesmas se fundam. Neste último, porém, gozam da consideração das razões com que solidamente são demonstradas e podem ser persuadidas a qualquer homem prudente. Quem nega que com esse processo e exercício aumentam as riquezas do entendimento, e se desenvolvem as suas faculdades, há de cair no absurdo de afirmar que a distinção do verdadeiro e do falso não conduz de forma alguma à perfeição do intelecto. Com razão, o Concílio Vaticano recorda com estas palavras os benefícios que a fé proporciona à razão: "A fé livra e defende dos erros a razão, e a instrui com muitos ensinamentos" (Const. Dogm. de Fid. Cathol. 4). E, portanto, o homem, verdadeiramente sábio, não deveria culpar a fé como inimiga da razão e das verdades naturais, mas antes deveria dar graças a Deus e regozijar-se veementemente, porque, entre as muitas causas da ignorância e em meio às ondas dos erros, iluminaram a santíssima fé, que como estrela amiga indica o porto da verdade, excluindo todo medo do erro.

Pois, venerados irmãos, se vocês derem uma olhada na história da filosofia, compreenderão que tudo o que dissemos até aqui é comprovado pelos fatos. E certamente os antigos filósofos, que careciam do benefício da fé, mesmo aqueles que são considerados os mais sábios, erraram muito em muitas coisas, falsas e indecentes, quantas incertas e duvidosas entre algumas verdadeiras, eles ensinaram sobre a verdadeira natureza da divindade. , sobre a origem primitiva das coisas, sobre o governo do mundo, sobre o conhecimento divino das coisas futuras, sobre a causa e o início dos males, sobre o fim último do homem e a bem-aventurança eterna, sobre as virtudes e vícios e em outras doutrinas cujo conhecimento verdadeiro e certo é o mais necessário à raça humana. Enquanto que, por outro lado, os primeiros Padres e Doutores da Igreja, que bem

compreenderam, de acordo com o plano divino, que o restaurador da ciência humana é Cristo, que é "virtude e sabedoria de Deus" (I Cor. 1, 24), e "no qual estão encerrados todos os tesouros da sabedora e da ciência" (Col. 2, 3) empreenderam averiguar os livros dos sábios antigos e confrontar as suas opiniões com as doutrinas reveladas; e, investigando-os cuidadosamente, adotaram o que nelas parecia conforme com a verdade e corrigiram e rejeitaram tudo o mais. Pois Deus, infinitamente livre, levantou mártires fortíssimos para a defesa da Igreja, e contra a crueldade dos tiranos, assim também opôs aos falsos filósofos e aos hereges homens extraordinários em sabedoria, que defenderam, com a ajuda da razão humana, o tesouro das verdades reveladas. E assim, desde os princípios da Igreja, a doutrina católica teve adversários muito hostis que, zombando dos dogmas e costumes dos cristãos, defendiam a pluralidade dos deuses, que a questão do mundo carecia de princípio e causa, e que a ordem das coisas estava numa força cega e numa necessidade fatal e que não era regida pela Providência Divina. Contudo, com esses mestres de doutrina absurda aqueles sábios a quem chamamos de Apologistas, que, precedidos pela fé, também usaram os argumentos da sabedoria humana com os quais estabeleceram que apenas um Deus deveria ser adorado revestido de todas as perfeições; que todas as coisas foram feitas do nada por um poder onipotente, subsistem de sua sabedoria e cada um se move e dirige para seus próprios fins.

Ocupa o primeiro lugar entre estes mártires São Justino, que depois de ter percorrido as mais famosas academias dos gregos para ganhar experiência e tendo visto, como ele próprio confessa, que a verdade só pode ser tirada das doutrinas reveladas, abraçando-as com todo o ardor de seu espírito, ele as purgou das calúnias, diante dos imperadores romanos, e com elas concordou grande número de opiniões dos filósofos gregos. Também Quadrato e Aristides, Hérmias e Atenágoras de forma excelente brilharam por esse tempo. Pela mesma razão, Irineu, mártir invicto e bispo da Igreja de Lyon, não alcançou menos glória, que, corajosamente refutando as perversas opiniões dos orientais difundidas graças aos gnósticos em todo o Império Romano, "explicou as origens de cada uma das heresias (como afirma Jerônimo), e de que fontes filosóficas emanavam"

(Epist. ad Magn.). Todos conhecem as contendas de Clemente Alexandrino, das quais o próprio Jerónimo, para os homenagear, lembra assim: "Que há nelas de ignorância? E mesmo que há aí que não provenha do seio mesmo da filosofia?" (Loc. cit.). Ele mesmo lidou com uma incrível variedade de muitas coisas muito úteis para fundar a filosofia da história, para exercer a dialética em tempo hábil, para estabelecer a concórdia entre a razão e a fé. Na sequência deste, Orígenes, insigne mestre da escola de Alexandria, altamente erudito nas doutrinas gregas e orientais, deu origem a muitos volumes eruditos para explicar as letras sagradas e ilustrar os dogmas sagrados. Ainda que esses livros, tais quais agora existem, não estão totalmente isentos de erros, contêm, no entanto, grande cópia de sentenças que multiplicam e robustecem as verdades naturais. Tertuliano luta contra os hereges com a autoridade das letras sagradas e aos filósofos, mudando de armas, opõe-lhes a filosofia. Mas ele os refutou com tanta erudição e exatidão que ousou dizer: "Não me podeis igualar em ciência nem em doutrina como julgais" (Apologet. § 46). Arnóbio, nos livros publicados contra os hereges, e Lactâncio, especialmente em suas instituições divinas, empregam igual eloquência e valor para persuadir aos homens os dogmas e preceitos da sabedoria católica; não destruindo a filosofia, como costumam fazer os acadêmicos, servem-se, para os persuadir: (Inst. VII, 7) ora das suas armas, ora as que se deduzem das questões intestinas dos filófofos (De Opif. Dei, 21).

As coisas que o grande Atanásio e Crisóstomo, príncipe dos oradores, escreveram sobre a alma humana, os atributos divinos e outros assuntos de extrema importância, destacam-se de tal forma, na opinião de todos, que parece que quase nada pode ser adicionado à sua engenhosidade e riqueza. E para não ser cansativo listar cada um dos apologistas, ajuntaremos aos que temos mencionado Basílio Magno, bem como os dois Gregórios, que saíram de Atenas, empório de letras humanas, grandemente instruídos em todos os recursos da filosofia, converteram essas mesmas ciências, que haviam adquirido com ardente estudo, em refutar os hereges e instruir os cristãos.

Mas Santo Agostinho parece ter arrancado a primazia de tudo. De um gênio mais poderoso e totalmente saturado de erudição

sagrada e profana, com a mais elevada fé e com igual conhecimento, ele combateu mais vigorosamente todos os erros de sua época. Que assunto da filosofia não tocou e não aprofundou? Que região dele ele não explorou diligentemente, seja ao expor os mais elevados mistérios da fé aos fiéis, seja defendendo-os contra o ataque total dos adversários, ou ainda quando, ao demolir as fábulas dos Acadêmicos ou dos Maniqueus, assentou e consolidou os fundamentos da ciência humana. Com que riqueza e penetração tratou dos anjos, da alma, da inteligência humana, a vontade e livre arbítrio, da religião, da vida futura, do tempo, da eternidade e até da mesma natureza dos corpos sujeitos a mudanças! Posteriormente, no Oriente, João Damasceno, seguindo as pegadas de Basílio e Gregório de Nazianzeno, e no Ocidente, Boécio e Anselmo seguindo as doutrinas de Agostinho, acrescentou enormemente o patrimônio da filosofia.

Em seguida, os Doutores da Idade Média, chamados de Escolásticos, empreenderam um grande trabalho: recolher diligentemente as fecundas e abundantes colheitas da doutrina, reformular nas volumosas obras dos Santos Padres, e reunir, para colocá-las em um só lugar para uso e comodidade dos que virão. Qualquer que seja a origem, a natureza e a excelência da ciência escolar, é útil aqui, Veneráveis Irmãos, mostrá-la mais difusamente com as palavras do sábio, Nosso Predecessor, Sixto V: "Pela dom d'Aquele que é o único a dar o espírito de ciência, de sabedoria e, de, inteligência, e que no decurso dos séculos, e segundo as necessidades, não cessa de enobrecer a sua Igreja com novos benefícios, de provê-la de novas e seguras defesa, nossos antecessores, homens de profunda ciência, inventaram a teologia escolástica. Principalmente, porém, dois gloriosos doutores, o Angélico São Tomás e o Seráfico São Boaventura, ambos professores ilustres nesta faculdade, são os que, com seu incomparável talento, com seu assíduo zelo, com seus trabalhos e vigílias, cultivaram esta ciência, enriquecendo-a e transmitindo-a a seus descendentes, disposta em uma ordem perfeita e explicada de muitos modos. E certamente o conhecimento de uma ciência tão saudável que dimana do fecundíssimo manancial das Escrituras, dos Sumos Pontífices, dos Santos: Padres e dos Concílios, tem sido em todos os tempos de grande, vantagem para a Igreja, já para a boa

inteligência e verdadeira interpretação das Escrituras, já para ler e explicar os Padres com mais segurança e utilidade, já para refutar os variados erros e as heresias. Nesses últimos tempos, contudo, que nos têm trazido os dias profetizados pelo Apóstolo, em que os homens blasfemos, orgulhosos, sedutores, fazem progresso no mal, errando eles e induzindo os outros ao erro, certamente que, para confirmar os dogmas da fé católica e refutar as heresias, é mais que nunca necessária a ciência de que tratamos" (Bulla Triumphantis, 1588).

Embora essas palavras pareçam ter referência apenas à teologia escolástica, não obstante, elas podem ser claramente aceitas como igualmente verdadeiras para a filosofia. Pois, os nobres dotes que tornam a teologia escolástica tão formidável para os inimigos da verdade - a saber, como acrescenta o mesmo Pontífice, "aquela pronta e estreita coerência de causa e efeito, aquela ordem e disposição como de um exército disciplinado em batalha, aquelas definições e distinções claras, aquela força de argumento e aquelas discussões agudas, pelas quais a luz se distingue das trevas, o verdadeiro do falso, expõem e desnudam, por assim dizer, as falsidades dos hereges envoltas por uma nuvem de subterfúgios e falácias" - aqueles nobres e admiráveis dotes, dizemos são encontrados apenas no uso correto daquela filosofia que os professores escolásticos foram acostumados cuidadosa e prudentemente a fazer uso, mesmo em controvérsias teológicas. Além disso, por ser função própria e especial dos teólogos Escolásticos unir com o mais estreito laço a ciência divina e humana, certamente a teologia na qual eles se destacaram não teria ganhado tanta honra e elogio entre os homens se eles tivessem pregado uma filosofia incompleta, vã e superficial.

Ora, entre os doutores escolásticos, brilha, enormemente, Santo Tomás de Aquino, príncipe e mestre de todos, que, como adverte o Cardeal Caetano, "por ter venerado profundamente os santos doutores que o precederam, herdou, de certo modo, a inteligência de todos" (S. T. II II, 148, 4). Santo Tomás agrupou suas doutrinas, como membros dispersos de um mesmo corpo; reuniu-as, classificou-as com admirável ordem, e de tal modo as enalteceu, que tem sido considerado, com muita razão, como o próprio defensor e a honra da Igreja. Com seu espírito ao mesmo tempo humilde

e penetrante, sua memória pronta e tenaz, sua vida inteiramente impecável, um amante da verdade por si mesma, ricamente dotado de ciência humana e divina, comparado com o sol, aqueceu o mundo com o calor de suas virtudes e o encheu com o esplendor de seu ensino. Não há nenhuma parte da filosofia que não tenha lidado com firmeza e ao mesmo tempo com solidez. Ele lidou com as leis da razão, com Deus e as substâncias incorpóreas, com o homem e outras coisas sensíveis, com os atos humanos e seus princípios. Ele raciocinou de tal maneira que nele não faltam nem um conjunto completo de questões, nem uma disposição adequada de as várias partes, nem o melhor método de proceder, nem solidez de princípios ou força de argumentação, nem clareza e elegância de estilo, nem facilidade para explicar o que é obscuro.

Além disso, o Doutor Angélico impulsionou sua investigação filosófica sobre as razões e os princípios das coisas, que, por serem mais abrangentes e conterem em seu seio, por assim dizer, o germe de quase infinitas verdades, deveriam ser desdobradas em tempo útil por mestres posteriores e com um bom rendimento. E como ele também usou este método filosófico na refutação do erro, ele ganhou este título para se distinguir: que, sozinho, lutou vitoriosamente contra os erros de outros tempos e forneceu armas invencíveis para derrotar aqueles que poderiam em tempos posteriores surgir. Mais uma vez, distinguindo claramente, como é apropriado à razão e à fé, enquanto associava alegremente uma à outra, conservando a cada uma seus direitos e salvando sua dignidade. Assim é que a razão, levada por Santo Tomás até o píncaro humano, não pode elevar-se a maior altura. E a fé dificilmente poderia esperar numerosas e mais fortes argumentos da razão do que aqueles que lhe forneceu Santo Tomas de Aquino.

Por essas razões, a maioria dos homens eruditos, nos séculos passados, e mais dignos de louvor por seus conhecimentos teológicos e filosóficos, buscando com indizível avidez as obras de Santo Tomás, consagraram-se à sua sabedoria angelical, não tanto para aperfeiçoá-lo nela, mas também para imbuir-se inteiramente dela. É um fato constante que quase todos os fundadores e legisladores de ordens religiosas enviaram seus companheiros para estudar as doutrinas

de Santo Tomás, e aderir a elas religiosamente, desde que não se permitisse que ninguém se separasse impunemente, nem mesmo no mínimo, das pegadas deste grande mestre. E deixando de lado a família dominicana, que tem Santo Tomás por direito próprio, os Beneditinos, os Carmelitas, os Agostinianos, a Companhia de Jesus e muitas outras Ordens estão obrigadas a esta lei, como atestam as respectivas legislações de cada ordem.

E aqui, com indizível prazer a alma, recorda aquelas famosas Academias e Escolas, que outrora floresceram na Europa, a saber: a de Paris, a de Salamanca, a de Alcalá, a de Douai, a de Tolosa, e Louvaina, a de Pádua de Bolonha, a de Nápoles, a de Coimbra e muitas outras. Ninguém desconhece que sua fama cresceu pouco a pouco com o tempo e que as consultas que lhes eram feitas quando se agitavam questões muito sérias tinham muita autoridade entre os sábios. Pois bem, é indubitável que naqueles grandes empórios do conhecimento humano, Tomás reinava como um príncipe em seu próprio império e que os espíritos de todos, tanto dos mestres como dos discípulos, repousaram com admirável concórdia no magistério e autoridade do Doutor Angélico.

Além disso, os Romanos Pontífices, nossos predecessores, honraram a sabedoria de Tomás de Aquino com elogios únicos e vastos testemunhos. Clemente VI, Nicolau V, Bento XIII e outros, testemunham que a Igreja Universal é ilustrada com sua admirável doutrina. São Pio V confessa que com a mesma doutrina, as heresias, confundidas e refutadas, se dissipam, e que todos os dias livra o mundo de erros maléficos. Outros, como Clemente XII, afirmam que de suas doutrinas emanaram abundantes bens à Igreja Católica, e que ele próprio deve ser venerado com a mesma honra que é prestada aos maiores doutores da Igreja – Gregório, Ambrósio, Agostinho, Jerônimo. Outros, por fim, não hesitaram em propor Santo Tomás como modelo e mestre às Academias e às Escolas Superiores, que deve ser seguido com firmeza e com segurança. Nesse ponto, as palavras de São Urbano V à Academia de Tolosa são dignas de nota: "Queremos, pelo teor das presentes mandamos que se sigais as doutrinas de São Tomás como verídicas e católicas e, que envideis todos os esforços para desenvolvê-las"

(Cons. 5, 3.08.1368). Seguindo o exemplo de Urbano V, Inocêncio XII impõe as mesmas prescrições à Universidade de Louvaina, e Bento XIV, ao Colégio Dionisiano de Granada. Acrescente a estes julgamentos dos Sumos Pontífices, sobre Santo Tomás de Aquino, o testemunho de Inocêncio VI, como complemento: "A sua doutrina tem sobre as demais, exceto o canônico, propriedade nos termos, ordem nos assuntos, verdade nas proposições, de modo que quem a segue nunca se desvie do caminho da verdade, e quem a contesta será sempre suspeito de erro" (Sermão de S. Tomás).

Também os Concílios Ecumênicos, onde floresce a flor de toda a sabedoria terrena, sempre tiveram o cuidado de dar a Santo Tomás de Aquino uma honra singular. Nos Concílios de Lião, de Viena, de Florença, do Vaticano, pode-se dizer que Santo Tomas interveio nas deliberações e decretos dos Padres, presidiu de certo modo, lutando com força inelutável e com grande sucesso contra os erros dos gregos, dos hereges e dos racionalistas. Mas a glória principal e especial de Santo Tomás, e que nenhum dos doutores católicos pode partilhar, é que os Padres do Concilio Tridentino fizeram parte da ordem do conclave de colocar no altar, com o livro das Escrituras e com os decretos dos Papas, a Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, para extrair dela conselhos, razões e inspirações.

Um último triunfo foi reservado para este homem incomparável, a saber: ter sabido receber dos inimigos da Igreja Católica homenagens, elogios e admiração. Pois é sabido que entre os principais promotores de heresias houve alguns que declararam, em alta voz, que suprimida a doutrina de São Tomás de Aquino se comprometiam a empreender uma luta vantajosa contra todos os doutores católicos e aniquilar a Igreja. Infundada esperança, mas não infundado testemunho.

Portanto, veneráveis irmãos, sempre que contemplamos o bem, a força e as vantagens singulares que derivam de sua disciplina filosófica que nossos pais tanto amavam, achamos arriscado que sua honra especial não deva permanecer sempre e em toda parte, especialmente quando está estabelecido que a experiência cotidiana, o julgamento dos maiores homens e, para coroar a todos, a voz da Igreja, têm favorecido a filosofia escolástica. E no lugar da velha

doutrina, uma certa espécie de filosofia foi apresentada em várias partes, da qual não se colheram os frutos desejados e saudáveis que a Igreja e a própria sociedade civil almejaram. Debaixo dos impulsos dos inovadores do século XVI, principiou-se a filosofar sem respeito algum pela fé, com plena licença para deixar voar o pensamento segundo o capricho e critério de cada um. Por isso foi fácil para os gêneros da filosofia se multiplicarem de forma extraordinária e que apareceram opiniões diversas e contraditórias até sobre os objetos mais importantes dos conhecimentos humano. Com uma pluralidade de conclusões, os homens freqüentemente chegam a vacilar e duvidar; da dúvida, no entanto, ao erro é fácil ao conhecimento humano o chegar, como é sabido por todos os homens.

Mas, como os homens estão aptos a seguir a liderança que lhes é dada, essa nova busca parece ter cativado a alma de certos filósofos católicos, que, jogando de lado o patrimônio da sabedoria antiga, preferiram construir um novo edifício do que fortalecer e completar o velho com a ajuda do novo - imprudentemente, na verdade, e não sem prejuízo para as ciências. Pois, um sistema multiforme desse tipo, que depende da autoridade e da escolha de qualquer professor, tem um fundamento aberto à mudança e, conseqüentemente, nos dá uma filosofia não firme e estável e robusta como a de antigamente, mas vacilante e débil. E se, por acaso, ele às vezes se encontra quase incapaz de suportar o choque de seus inimigos, ele deve reconhecer que a causa e a culpa estão em si mesmo. E, ao dizer isso, não condenamos realmente aqueles homens eruditos e engenhosos que colocam sua indústria e erudição e as riquezas de novas descobertas a serviço da filosofia; sabemos muito bem que com essa ciência recebe um aumento. Mas deve-se evitar diligentemente não fazer com que a indústria e os estudos consistam no todo ou no principal exercício da filosofia. Da mesma forma, deve ser julgado pela Teologia Sagrada, que gostamos de ser ajudados e ilustrados com as múltiplas ajudas da bolsa de estudos; mas é absolutamente necessário que seja tratado segundo o grave costume dos escolásticos, para que nele unidas as forças da revelação e da razão continuem a ser uma "defesa invencível da fé" (Sixto V, Bulla cit.).

Com sábia previsão, portanto, não poucos dos defensores dos estudos filosóficos, ao voltarem suas mentes recentemente para a reforma prática da filosofia, objetivaram e visaram restaurar o renomado ensino de Tomás de Aquino e reconquistá-lo em sua antiga beleza. Aprendemos com grande alegria que muitos membros de sua ordem, veneráveis irmãos, levam esse plano a sério; e embora louvemos sinceramente seus esforços, exortamos-vos a se apegarem ao seu propósito e lembramos a cada um de vocês que Nossa primeira e mais acalentada ideia é que todos vocês devem fornecer aos jovens estudiosos um suprimento generoso e abundante desses fluxos mais puros de sabedoria fluindo inesgotável da preciosa fonte do Doutor Angélico.

Muitas são as razões pelas quais desejamos tanto isso. Em primeiro lugar, então, uma vez que na tempestade que está sobre nós a fé cristã está sendo constantemente assaltada pelas maquinações e artifícios de uma certa falsa sabedoria, todos os jovens, mas especialmente aqueles que são a esperança crescente da Igreja, deveriam ser alimentados com o alimento forte e robusta da doutrina, para que assim, poderosos em força e armados em todos os pontos, possam se habituar a fazer avançar a causa da religião com força e julgamento, como diz o Apóstolo, "a dar conta, a quem lha pedir, da esperança que existe em nós" (I Ped. , 5); assim como "a exortar em sã doutrina e convencer os que a contradizem " (Tito 1, 9). Além disso, muitos dos homens que, afastando o espírito da fé, abominam os ensinamentos católicos, professam que para eles apenas a razão é guia e mestre. E para curá-los e devolvê-los à fé católica, além da ajuda sobrenatural de Deus, julgamos que nada é mais oportuno do que a sólida doutrina dos Padres e dos Escolásticos, que demonstram com tanta evidência e energia os fundamentos muito firmes da fé, a sua origem divina, a sua verdade infalível, os argumentos com que são provados, os benefícios que rendeu ao gênero humano e a sua perfeita harmonia com a razão, quanto basta e ainda mais para dobrar os entendimentos, mesmo os mais opostos e contrários.

Mesmo a sociedade civil e doméstica, que, como todos vêem, está exposta a grande perigo com esta praga de opiniões perversas, certamente desfrutaria de uma existência muito mais pacífica e segura

se uma doutrina mais saudável fosse ensinada nas universidades e escolas secundárias - uma mais conforme ao ensinamento da Igreja, tal como está contido nas obras de Santo Tomás de Aquino. Pois, os ensinamentos de Santo Tomás sobre o verdadeiro significado da liberdade, que neste momento está se esgotando, sobre a origem divina de toda autoridade, sobre as leis e sua força, sobre o governo paternal e justo dos príncipes, sobre a obediência a os poderes superiores, na caridade mútua uns para com os outros - em todos esses e assuntos afins - têm uma força muito grande e invencível para derrubar aqueles princípios da nova ordem que são bem conhecidos por serem perigosos para a ordem pacífica das coisas e para a segurança pública.

Em suma, todos os estudos devem encontrar esperança de avanço e promessa de assistência nesta restauração da disciplina filosófica que propomos. As artes costumavam tirar da filosofia, como de uma amante sábia, bom senso e método correto, e dela, também, seu espírito, como da fonte comum da vida. Quando a filosofia permaneceu imaculada em honra e sábia no julgamento, então, como os fatos e a experiência constante mostraram, as artes liberais floresceram como nunca antes ou desde então; mas, negligenciados e quase apagados, eles ficaram propensos, pois a filosofia começou a se inclinar para o erro e dar as mãos à tolice. Nem as próprias ciências físicas, que agora gozam de grande reputação, e pelo renome de tantas invenções, atraem para si uma admiração universal , sofrerão prejuízos, mas encontrarão grande ajuda na restauração da filosofia antiga. Pois, a investigação dos fatos e a contemplação da natureza não são, por si só, suficientes para seu proveitoso exercício e avanço; mas, quando os fatos foram estabelecidos, é necessário nos levantarmos e nos aplicarmos ao estudo da natureza das coisas corpóreas, para investigar as leis que os governam e os princípios de onde surge sua ordem e unidade variada e atração mútua na diversidade. Para tais investigações é maravilhoso quanta força, luz e auxílio a filosofia escolástica traria, se judiciosamente ensinada.

E aqui é bom notar que nossa filosofia só pode ser acusada pela mais grosseira injustiça de se opor ao avanço e ao desenvolvimento das ciências naturais. Pois, quando os Escolásticos, seguindo a opinião dos Santos Padres, sempre sustentaram na antropologia que

a inteligência humana só é conduzida ao conhecimento das coisas sem corpo e matéria pelas coisas sensíveis, eles entenderam bem que nada era de maior utilidade para o filósofo do que diligentemente pesquisar os mistérios da natureza e ser zeloso e constante no estudo das coisas físicas. E isso eles confirmaram por seu próprio exemplo; pois Santo Tomás, o bem-aventurado Alberto Magno e outros líderes dos Escolásticos nunca foram tão totalmente absortos no estudo da filosofia a ponto de não dar grande atenção ao conhecimento das coisas naturais; e realmente, o número de suas palavras e escritos sobre esses assuntos, que os professores recentes aprovam e admitem harmonizar com a verdade, não é de forma alguma pequeno. Além disso, nesta mesma época, muitos professores ilustres das ciências físicas testemunham abertamente que entre as conclusões certas e aceitas da física moderna e os princípios filosóficos das escolas, não há conflito digno desse nome.

Por isso, ao mesmo tempo que declaramos que receberemos com boa vontade e gratidão tudo o que foi sabiamente dito, tudo o que foi útil, inventado e escolhido por qualquer um, todos vós, Veneráveis Irmãos, com sério empenho exortamos que, para defesa e glória da fé católica, bem da sociedade e crescimento de todas as ciências, renove e propague com grande coração a preciosa doutrina de Santo Tomás. Dizemos doutrina de Santo Tomás, porque se se encontrar nos Escolásticos, alguma questão demasiado sutil, alguma afirmação inconsiderada, ou alguma coisa que não esteja em harmonia com as doutrinas experimentadas nos séculos posteriores, ou que seja finalmente destituída de probabilidade, não intentamos de modo algum propô-la para ser repetida em nossa época.

Deixe que professores cuidadosamente selecionados se esforcem para implantar a doutrina de Tomás de Aquino nas mentes dos alunos, e expor claramente sua solidez e excelência sobre os outros. Deixe que as universidades já fundadas ou a serem fundadas por vocês ilustrem e defendam esta doutrina, e use-a para a refutação dos erros dominantes. Para evitar, porém, que se aceite como verdadeiro o que é apenas hipotético, e que se beba como água pura o que não é, providencial para que a "sabedoria e Tomás se colha em seus próprios mananciais ou ao menos nos arroios que, saindo do

próprio manancial, correm, todavia, claros e límpidos conforme o testemunho dos doutores. Dos arroios que se dizem derivar do manancial, mas que estão na realidade cheios de águas estagnadas e insalubres, afastai, com muito cuidado, o espírito dos jovens.

Bem sabemos que as nossas finalidades, Veneráveis Irmãos, de nada valerão se não favorecerem os empreendimentos comuns d'Aquele que nas Sagradas Escrituras é chamado "Deus das ciências" (I Reg. 2, 3). Elas nos advertem também "que todo o bem excelente, todo o dom perfeito vem de cima, descendo do Pai das luzes" (Pacob 1, 17). E mais: "Se alguém carece de sabedoria, peça-a a Deus, que a todos dá liberalmente, e não o lança em rosto, e ser-lhe-á dada" (I. c. 5, 5).

Também nisto sigamos o exemplo do Doutor Angélico, que nunca começou a ler e escrever sem ter recorrido a Deus com as suas orações, e que confessou com humildade que tudo o que sabia não tinha adquirido tanto com o seu estudo e trabalho, mas que ele o recebeu divinamente. E pela mesma razão todos nós oramos junto com Deus com súplicas humildes e concordantes que Ele derrame sobre todos os filhos da Igreja o espírito da ciência e do entendimento, lhes abre o sentir para entenderem a sabedoria. E para perceber os frutos mais abundantes da bondade Divina, interponha também diante de Deus o patrocínio mais eficaz da Virgem Maria, sede da sabedoria, recorrei ao mesmo tempo, à intercessão de São José, puríssimo esposo da Virgem, assim como os grandes Apóstolos São Pedro e São Paulo, que renovarão, com a verdade a terra infestada pelo contágio do erro, enchendo-a com o esplendor da luz celestial.

Por último, amparados pela esperança da ajuda divina e confiantes na vossa diligência pastoral, damos a todos vós, Veneráveis Irmãos, do íntimo do coração, a todo o clero e ao povo confiado a vosso cuidado, a Bênção Apostólica, como prova dos bens celestiais e testemunho da nossa benevolência particular.

Dado em Roma, junto de São Pedro, aos 4 de agosto de 1879, segundo ano do Nosso Pontificado.

AOS BENÉVOLOS LEITORES
(DA IV EDIÇÃO)

No dia da festa do Sagrado Coração de Jesus, no ano de 1886, o Sumo-Pontífice Leão XIII, de veneranda memória, dignou-se destinar-nos a Professor de Filosofia tomista no Seminário de Coimbra, satisfazendo assim, ao pedido do Exmo. e Rev.mo Sr. Bispo-Conde, D. Manuel Correia de Bastos Pina. Cônscios da nossa pouquidade e da importância da missão, que circunstâncias tornavam ainda mais difícil e delicada, pedimos que nos dispensassem do encargo; mas, não sendo atendidos os nossos votos, abandonamos, um mês depois, a nossa pátria e, na vigília da Natividade da Santíssima Virgem, demos entrada no predito Seminário, onde havíamos de permanecer pelo espaço de quatorze anos.

Reconhecendo, a vontade de Deus na vontade do seu augusto Vigário, entregamo-nos de alma e de coração ao comprimento dos nossos novos deveres, e concebemos imediatamente o desígnio de redigir um Compêndio de Filosofia, baseado na doutrina de Sto. Tomás de Aquino. No mês de maio de 1889, publicamos, pela Imprensa do Seminário, a primeira parte da Lógica, escrita em língua latina. E teríamos continuado a escrever nessa língua, se pessoas autorizadas e amigas não nos tivessem ponderado que, tendo nós recebido a missão de fruto a doutrina tomista em Portugal, a nossa ação seria mais eficaz e o fruto do nosso trabalho mais abundante, se o livro fosse escrito em língua portuguesa, não havendo no país um bom tratado, que traduzisse essa excelente doutrina na língua de Camões.[1]

---

1 Não podemos deixar de recordar, e com imensa saudade e gratidão, um dedicadíssimo amigo, que Nosso Senhor nos deu, desde os primeiros dias da nossa chegada a Portugal, na pessoa do Doutor José Joaquim Lopes Praça, um dos mais ilustrados Lentes catedráticos da Faculdade de Direito na Universidade de Coimbra. Foi ele, quem nos deu a inspiração e o impulso para escrever, que nos auxiliou com os seus sábios conselhos, quem elogiou e defendeu o nosso livro sempre e em toda parte, e, sobretudo, perante o Conselho superior de instrução pública, e o adotou como texto das suas lições ao malogrado Príncipe

As razões aduzidas eram convincentes; mas as dificuldades para nós aumentavam; não só porque devíamos escrever numa língua, que só tarde estudamos e que os estrangeiros aprendem com dificuldade, mas também porque, segundo o testemunho de autoridades competentes, não é sempre fácil encontrar no vocabulário português, aliás muito rico, os termos precisos para exprimir as idéias especulativas e abstratas da ciência filosófica. Contudo não desanimamos. Confiados na infinita bondade ao Sagrado Coração, pedimos-lhe encarecidamente que, pelos merecimentos de S.ta Margarida M.ª Alacoque, nos assistisse com a sua graça e nos concedesse luzes e forças, para levarmos ao termo tão árduo cometimento, para a glória d'Ele e para o bem das almas.

O Compêndio viu a luz, pela primeira vez, em março de 1893, há mais de trinta anos. Recebido com muita benevolência em Portugal e no Brasil, foi reimpresso, em segunda e terceira edição, sempre na cidade de Coimbra. Esgotada a terceira edição, quisemos curar a quarta aqui na Itália, sob os nossos olhos, para que, assim, pudéssemos completar algumas partes, refundir outras, e aproveitar mais facilmente as obras dos filósofos e dos naturalistas, publicadas no último trintênio. O trabalho tem sido muito intenso e muito longo, devendo, para isso, utilizar, durante uma dúzia de anos, os retalhos do tempo, que nos deixavam livres as imprescindíveis ocupações dos nossos cargos. Mas o desejo de agradarmos a **Jesus** e de sermos útil ao próximo nos tornou doce a fadiga e suave o cansaço.

A doutrina, que professamos, é, como dissemos, a de S.to Tomás de Aquino, — em harmonia com o atual progresso da ciência. A Igreja fez sua essa doutrina, e, durante sete séculos, nunca tem deixado de a recomendar e inculcar a seus filhos, como a única capaz de defender as verdades, tanto da ordem natural como da sobrenatural, e de confutar os erros, que, contra essas verdades, se têm propalado com tanto prejuízo das almas e da sociedade. Essas recomendações e prescrições acham-se resumidas no Código

---

Real, D. Luiz Filippe. Nosso Senhor tenha aquela alma, tão boa e virtuosa, no seio da sua misericórdia, e lhe dê a recompensa do muito bem, que nos quis e nos fez!

de Direito Canônico por estas palavras: "Os estudos de Filosofia racional e de Teologia, para a formação dos alunos nessas disciplinas, sejam absolutamente tratados pelos professores conforme o método, a doutrina e os princípios do Angélico Doutor, e esses sejam religiosamente mantidos" (Can. 1366, § 2).

A nossa obra saiu volumosa, muito volumosa. Mas, obedecemos ao propósito de fazer uma exposição clara, profunda e possivelmente completa das principais questões filosóficas, de modo que o espírito dos leitores, no fim de cada tratado, ficasse esclarecido e plenamente satisfeito. Levado sempre pelo mesmo propósito e, sinceramente, convencido de que o espiritualismo e a religião não devem ter e não têm medo da luz, nem receio de novos combates, encetamos a luta, sem aspereza, mas também sem transigências, acompanhando os falsos sistemas nas suas mais recentes manifestações, através dos livros dos seus representantes mais famigerados. Para isso, estudamos atentamente as obras dos naturalistas mais modernos, mais imparciais e acreditados, e pudemos verificar que os fatos, citados pelos adversários em defesa de seus erros, eram — ou imaginários, — ou falsamente interpretados. — Nem deixamos, nos lugares próprios, de indicar as relações entre as verdades filosóficas e as verdades teológicas, e de mostrar que entre a razão e a fé, não só não há a mais leve sombra de contraste, mas reina a mais perfeita e admirável harmonia, sendo elas duas luzes, que emanam do mesmo Sol de verdade infinita.

Como, porém, não é possível esgotar toda a matéria, nem sequer no espaço de dois anos, tivemos o cuidado de expor no texto os pontos principais, as verdades fundamentais, que constituem a ciência filosófica, reservando para as notas o ulterior desenvolvimento da doutrina, exarada no texto, a resposta às principais dificuldades, como também a exposição e a confutação dos sistemas contrários. Desse modo, o livro adquiriu uma certa elasticidade, e os professores podem facilmente escolher o que melhor se adaptar a inteligência dos discípulos e o que mais convier ao programa dos estudos. — O nosso voto é que este livro aproveite não só aos alunos dos seminários eclesiásticos,

mas também aos dos colégios seculares, aos leigos cultos, que se interessam pelas coisas da ciência e da Religião, e, sobretudo, aos sacerdotes, que, tendo feito seus estudos filosóficos em idade juvenil, precisam de um estudo mais reflexivo e aturado, a fim de adquirir a cultura indispensável para o digno e decoroso exercício do seu altíssimo ministério.

Não seria desculpável que deixássemos de consignar aqui o nosso vivo e profundo agradecimento — aos Exmos. e Revmos. Bispos de Portugal e do Brasil, que logo acolheram com tanta benevolência o nosso trabalho, — aos ilustrados professores, que o adotaram como texto das suas lições, — aos bondosos autores das lisonjeiras apreciações, que apareceram em revistas e jornais, e a quantos nos confortaram com suas amáveis referências.[1]

---

1 A *Civilitá Católica*, no seu caderno 1043, de 3 de dezembro de 1893, publicou, acerca do nosso trabalho, o seguinte artigo, devido à pena do P. Francisco Xavier Rondina, nome muito conhecido dos portugueses.

"*Thiago Sinibaldi*, Arcediago da Sé Catedral de Coimbra e Professor no Seminário da mesma cidade — *Elementos de Filosofia* — Coimbra, tipografia das Instituições Cristãs, 1891 e 1892.

"Destes dois volumes um abrange a lógica, a ontologia, e a cosmologia geral; o outro, a cosmologia especial, a psicologia e a teodicéia.

"É, pois, um curso completo de filosofia teórica, que encerra tudo o que se ensina nas melhores escolas e seminários; e está escrito em português, para facilitar aos mancebos daquela nação o estudo de matérias por si árduas, que se tornariam ainda mais difíceis se não fossem expostas em língua vulgar. Foi este o escopo que teve em vista o autor, empregando nos seus *Elementos de filosofia* a língua portuguesa, ainda que estrangeira para ele, e um estilo conciso, fácil, plano e despido de todo o ornamento supérfluo e inútil. — A ordem e a distribuição das matérias é a que o bom senso, a tradição escolástica e a própria experiência sugeriram aos nossos antepassados. Por terem abandonado este caminho, muitos dos filósofos modernos por tal forma desordenaram o método de ensino que as suas obras constituem um montão de matérias, sem ordem, sem precisão, sem estrutura científica. Pelo contrário, na obra de Sinibaldi tudo está no seu lugar, tudo procede com grande ordem e clareza, começando pela arte de bem raciocinar, ou pela lógica; em seguida, passando da ordem lógica para a ontológica, do subjetivo para o objetivo, dos conceitos mais simples para os mais compostos, dos abstratos para os concretos, dos universais para os particulares, ou da metafísica geral, chamada também *ontologia*, para a metafísica especial. E aqui o Autor, seguindo a ordem natural dos

nossos conhecimentos, sobe da consideração do mundo, ou da cosmologia, ao estudo do homem, rei da criação, ou a *psicologia*, e desta à contemplação de Deus, princípio e fim de todas as criaturas, ou à *teodicéia*. Todos vêm que este *método sintético*, seguido pelo Sinibaldi, e em geral, pelos professores de maior critério e experiência, é o mais fácil e o mais acomodado a inteligência dos jovens estudantes.

"À bondade do método o Autor une uma admirável solidez e profundidade de doutrina, toda extraída das puras fontes do Aquinate, e das obras de que, entre os modernos escritores, melhor souberam interpretar e desenvolver as sábias teorias do anjo das escolas, — teorias que foram o fundamento sobre que foi já levantado, e hoje está sendo restaurado, o grandioso edifício da filosofia e teologia escolástica. E, como não basta afirmar a verdade, mas é preciso demonstrá-la, o autor nada afirma que não prove com abundância de razões. No que é tão feliz, que não poderia proceder melhor, quer quanto à escolha dos argumentos, quer quanto á concisão e clareza com que os expõe.

"Nem isto é tudo; com boas e fortes razões refuta também os argumentos dos adversários, cujos sistemas primeiramente expõe com brevidade e clareza, e depois aprecia com uma crítica sã, a fim de pôr a descoberto os erros, o que ele consegue sobretudo nas copiosas notas, que acompanham o texto, para não distrair desse a atenção dos estudantes e para não produzir confusão nas suas inteligências. Bom sistema, que deveria servir de exemplo para quem escreve cursos de filosofia para principiantes.

"A refutação dos falsos sistemas comparados com as doutrinas escolásticas, fundada na razão e na experiência, tem, na obra de Sinibaldi, o merecimento de encerrar o muito no pouco e de acrescentar ao velho o novo, isto é, é uma refutação quanto mais breve na forma, tanto mais ampla na matéria, abrangendo os errôneos princípios e as falsas teorias não só dos antigos, mas também dos mais recentes filósofos idealistas, ontologistas e materialistas. Por isso, os discípulos saem da sua escola bem couraçados contra os erros modernos, e capazes de confundir e reduzir ao silêncio os espíritos presunçosos e superficiais.

"Do que deixamos escrito julguem os nossos leitores quão vantajosa se há de tornar, para os jovens clérigos, e em geral para a mocidade portuguesa, a obra deste douto e zeloso professor, que, para corresponder aos santos desígnios do Sumo Pontífice Leão XIII, insigne restaurador e promotor das disciplinas filosóficas, abandonou a pátria, e foi viver em país estrangeiro; onde, para tornar o seu ministério útil a todos, se aplicou com ardor a aprender a língua de Camões, e a escrever a ela uma obra, em que a dificuldade da matéria se une a da forma, não tendo a língua portuguesa, aliás muito rica e bela, uma terminologia tão própria, como a latina, para o ensino da filosofia escolástica. Por isto lhe hão de ser agradecidos todos os que amam o verdadeiro progresso

— Mas seja-nos permitido referir dois fatos, que nos encheram de consolação o espírito. Um Missionário Lazarista, Professor num dos mais acreditados Institutos do Brasil, escreveu-nos o seguinte: "Gosto muito do seu livro, como também gostam dele os meus discípulos, que, além de aprenderem a mais segura doutrina tomista, aprendem também a amar a **Jesus**, de quem V. fala com tanta veneração". Em julho de 1900, em Paray-le-Monial, um bom leigo, que fazia parte de uma peregrinação brasileira, disse-nos estas precisas palavras: "V. não imagina o bem, que o seu livro tem feito às almas em S. Paulo". — O nosso pobre trabalho tinha, pois, alcançado, ao menos em parte, o seu dúplice escopo, que constituiu também o único prêmio por nós desejado: a gloria de **Deus** e o bem das almas!... Entramos no Santuário das Aparições, e prostrado aos pés do Altar, diante da Urna de S.ta Margarida Maria, agradecemos ao divino Coração todas as graças, que nos tinha dispensado... **Jesus** quiz dar-nos outra prova do seu agrado, mais autêntica e mais solene, na Bênção Apostólica,

---

da religião e da ciência, e principalmente os que, à semelhança de quem escreve estas páginas, vivendo muito tempo entre os portugueses, poderão formar uma verdadeira idéia das necessidades daquela ilustre nação e das suas felizes disposições para tudo o que diz respeito à cultura intelectual, e intimamente se liga com a Fé Católica, de que ela, por muitos séculos, foi além dos mares o paládio e a gloria".

"O Rev.mo P. Luiz Gonzaga Cabral, no seu *Vieira pregador*, na p. 377, do L. I, em nota, escreve: "Entre nós os estudos filosóficos, outrora tão florescentes; passavam para uma decadência, cujas funestas conseqüências são tão manifestas, que me parece inútil enumerá-las. A filosofia Conimbricense foi outrora um título de glória para Portugal... Felizmente parece ter chegado também para isto o momento do renascimento; e foi também de Coimbra, como outrora, que começou o impulso. Uma obra excelente, cheia de erudição e de solidez de doutrina, foi publicada há poucos anos pelo Exmo. e Rev.mo Snr. Dr. Thiago Sinibaldi: *Elementos de Filosofia* (Coimbra, Imprensa do Seminário, 2º vol.). Nesses dois preciosos volumes condensou o autor com notável clareza e brevidade os princípios da verdadeira filosofia e discutiu com imparcialidade e vigor os diversos sistemas e teorias das escolas modernas. Os *Elementos de Filosofia* são um livro de grande alcance e ao mesmo tempo de muita atualidade. O clero, particularmente, encontrará neles abundantes materiais para a solução dos problemas filosóficos mais debatidos em nossos dias".

que nos concederam os Sumos Pontífices Leão XIII e Bento XV. Essa benção nos deu a convicção de que **Deus** tinha abençoado as nossas intenções e os nossos esforços.

Roma, 18 de julho de 1923,
Sexto centenário da Canonização de S.^to Tomás de Aquino.

† THIAGO SINIBALDI
Bispo de Tiberíades

VENERABILI FRATRI

EMMANUELI EPISCOPO CONIMBRICENSI

LEO PP. XIII

Venerabilis Frater,
Salutem et Apostolicam Benedictionem.

Satis novisti probari Nobis vehementer curam quam geris ut impense colantur in tua dioecesi philosophicae disciplinae iuxta rationem ac methodum divi Thomae explicatae. Hinc facile intelligis quo animo exceptum a Nobis sit novum eiusdem studii tui testimonium, quod litterae a Te die III Aprilis datae Nobis praebuere. Namque dum merita exornas laude, ac diligenter Nobis commendas opus a dileto Filio Iacobo Sinibaldi conscriptum de Elementis philosophiae, praeclare ostendis studium quo fercris ad eas disciplinas provehendas, quantique facias eorum industriam, qui illas novis illustrant luminibus operamque navant ut pronis alumnorum auribus animisque excipiantur. Quod quidem, laboris genus opportunum ac frugiferum semper rati sumus ac palam ediximus ab ipsis Nostri Pontificatus exordiis. Nam quo latius thesauri effundantur sanae doctrinae a summo Viro Aquinate traditae animisque discentium penitius insederint, eo vulgatior ac receptior erit solida scientia rerum maximarum ac facilior fiet errorum reiectio qui fidei sinceritatem corrumpunt ac depravant mores. Quoniam vero dilectus Filius, quem diximus, exemplar operis sui dono Nobis obtulit obsequiosis ornatum, litteris, pergratum Nobis facies si eidem Nostro nomine significaveris magnopere Nos esse delectatos quum eius ingenio et doctrina, tum officio Nobis exhibito quod benevolo gratoque animo prosequimur. Hosce interea fructus eximio eius labori ominamur ut legentibus quamplurimis salutaris sit, ut debitam pariat auctori suo prudentium virorum existimationem et laudem, eosque qui pari praestant rerum scientia et ingenio, exemplo proposito, ad imitandum alliciat. Sperantes denique fore ut Deus, ministerio et ope tua aliorumque in Lusitano episcopatu Fratrum, nobilibus hisce sludiis alia atque alia det incrementa, Tibi ac praedicto libri auctori,

AO VENERÁVEL IRMÃO

MANUEL BISPO DE COIMBRA

LEÃO XIII, PAPA

Venerável Irmão,
Saúde e Bênção Apostólica.

Bem sabeis que vivamente aprovamos o vosso zelo pela profunda cultura que promoveis na vossa diocese das doutrinas filosóficas, explicadas segundo a mente e o método de Santo Tomás. Por isso, facilmente deveis entender a satisfação com que recebemos o novo testemunho que a vossa carta de 3 de abril nos dá da continuação dos vossos esforços. Porquanto, ao passo que realçais com merecido louvor e nos recomendais encarecidamente a obra que o dileto Filho Thiago Sinibaldi escreveu — *Elementos de filosofia*, bem claramente demonstrais o empenho com que promoveis o estudo dessas doutrinas, e o grande apreço em que tendes o trabalho dos que as ilustram com luzes novas e se esforçam para que elas sejam com facilidade aprendidas pelos seus alunos. Em verdade sempre julgamos oportuno e frutífero este gênero de trabalhos, e assim, o manifestamos desde os primórdios do Nosso Pontificado. Pois quanto mais largamente se difundirem os tesouros da sã doutrina ensinada pelo eminente Santo Aquinatense, e mais profundamente assentarem nos ânimos dos que aprendem, tanto mais vulgarizada e recebida será a sólida ciência das grandes coisas, e mais fácil se tornará a rejeição dos erros, que corrompem a sinceridade da Fé e depravam os costumes. E visto que o dileto Filho, que nomeamos, nos ofereceu um exemplar da sua obra acompanhada de uma respeitosa carta, será para nós muito agradável se em nosso nome lhe significardes que muita satisfação nos causou não só o seu engenho e doutrina, mas também a demonstração do seu obséquio para conosco, o qual aceitamos com animo benévolo e grato. Entretanto, que seja a sua obra salutar ao máximo número de leitores, que o seu autor lucre por ela a devida estimação e louvor dos homens sensatos, e que o seu

ceterisque e clero et populo tuae vigilantiae commisso, Apostolicam Benedictionem peramanter impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum die XXIX Aprilis anno MDCCCXCIII, Pontificatus Nostri decimo sexto.
LEO PP. XIII.

exemplo seja imitado por outros igualmente prestantes pelo engenho e ciência das coisas: tais são os frutos que desejamos ao seu exímio trabalho. Finalmente, esperando que Deus, pelo vosso ministério e esforço e pelo dos outros Irmãos no Episcopado português, há de dar muitos e muitos incrementos a tão nobres estudos, concedemos muito afetuosamente a Bênção Apostólica a Vós e ao dito autor do livro, bem como ao clero e povo confiado a vossa vigilância.

Dado em Roma, junto de S. Pedro, no dia 29 abril de 1893, ano décimo sexto do Nosso Pontificado.

LEÃO XIII, PAPA

VENERABILI FRATRI

IACOBO EPISCOPO TIBERIENSI

S. Congregationis Seminarus et Universitatibus Studiorum
Propositae Secretario

BENEDICTUS PP. XV

Venerabilis Frater,
Salutem et Apostolicam Benedictionem.

Diuturnae munus disciplinae laborisque multo diuturnioris, tuum de Elementis Philosophiae librum accepimus perlibenter, quarto nuper editum in lucem; qui quidem quum primum apparnisset, novimus quibus eum laudibus docti et sapientes viri sint prosecuti. Atque his laudibus magnum pondus accessit, ut meminimus, ex eis litteris, quas decessor Noster illustris, Leo XIII fel. rec. in commendationem operis tui dedit ad Episcopum Conimbricensem. Sane ei Pontifici, cui nulla fuit antiquior cura, quam ut Thomam Aquinatem apud scholas catholicas in praecipuum honorem restitueret, quum ex eius voluntate magisterium philosophiae in Conimbricensi Seminario tibi, utpote ad sapientiam Doctoris Angelici egregie exculto, esset demandatum, debuit pergratum accidere ut optimum, quod de te fecisset, indicium tam bene re ipsa confirmaretur. Etenim haec duo volumina vehementer probari videmus intelligentibus tum sincerae doctrinae copia, da Thomae hausta vel derivata fontibus, tum valida contra multiplices errores defensione veri, tum lucido rerum ordine scribendique perspicuitate. Quod postremum, licet coniicere quanto constiterit tibi, qui quum Lusitane prorsus nescires, tamen assidua contentione id egeris, ut eam linguam ad quamlibet philosophiae subtitatem inflecteres. Nec vero satis hic habes principia Thomistica usitatis in Schola illustrare tuerique rationibus; convincis praeterea nihil certi ex disciplinis naturalibus afferri quod cum iis non congruati Itaque opas confecisti quod omnibus numeris in suo genere absolutum videtur, in primisque accomodatum clericis qui se ad ineundum sacrae theologiae studium comparant. Profecto qua parte tuus liber res divinas attingit, id spirat pietatis caritatisque ut mirum non sit, quod audimus, huius disciplinae alumnos, quorum manibus sit versatus, ex eo diligere et amare Jesum Dominum didicisse, eundemque et

AO VENERÁVEL IRMÃO

THIAGO BISPO DE TIBERÍADES

Secretário da S. Congregação dos Seminários e das Universidades dos Estudos

BENTO XV, PAPA

Venerável Irmão,
Saúde e Bênção Apostólica.

Com muito prazer recebemos o teu livro — *Elementos de Filosofia* — agora publicado em quarta edição, que é fruto de diuturno ensino e de trabalho muito mais diuturno, e que, desde a sua primeira edição, mereceu, como sabemos, os elogios dos homens doutos e sábios. A esses elogios deu grande realce a carta, que o nosso ilustre Predecessor Leão XIII, de feliz memória, enviou ao Bispo de Coimbra em aprovação da tua obra. Na verdade, devia ser muito agradável aquele Pontífice, cuja preocupação constante foi repor S.to Tomás de Aquino no lugar de honra, que lhe competia nas escolas católicas, o ver como se tivesse verificado o ótimo conceito, que de ti fizera, quando, conhecendo-te otimamente versado na sapiência do Angélico Doutor, determinou enviar-te a exercer o Magistério de Filosofia no Seminário de Coimbra. Sabemos, na verdade, que estes dois volumes são muito apreciados pelos competentes pela abundância e pureza de doutrina, haurida ou derivada das fontes de S.to Tomás, pela solidez da argumentação em clareza da verdade contra os multíplices erros, e pela ordem da matéria, aliada a clareza da exposição... E quanto isto te tenha custado, pode bem avaliar-se, considerando que, sendo para ti completamente desconhecida a língua portuguesa, só a força de trabalho chegaste a possuí-la de modo a poder amoldá-la a todas as subtilezas da Filosofia. E não contente de ilustrar e defender os princípios tomísticos com os argumentos usados na escola, demonstras também que não há contradição entre eles e as conclusões certas das ciências naturais. Fizeste, pois, uma obra, que é no seu gênero absolutamente perfeita, e sobretudo adaptada aos seminaristas, que se preparam para

in Lusitania et per Brasiliam saluti animarum utilem fuisse. Quare gratulamur tibi ex animo, venerabilis Frater, et Sacratissimo Cordi Jesu, cui debentur suscepti a te in eius gloriam laboris tam uberes fructus, gratias tecum ogimus, suisque te pergat, precamur, donis augere. Quorum auspicem et singularis benevolentiae nostrae testem, tibi tuisque apostolicam benedictionem amantissime impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum, die XV mensis februarii
MCMXVII, Pontificatus Nostri anno tertio.
BENEDICTUS PP. XV.

o estudo da Sagrada Teologia. Com efeito, sempre que se refere às coisas divinas, respira tanta piedade e fervor, que não é para admirar que, segundo ouvimos, os estudantes desta ciência, que do teu livro se servem, aprendam a amar ardentemente a N. S. Jesus Cristo, e que ele tenha sido muito útil para o bem das almas em Portugal e no Brasil. Por conseguinte, Venerável Irmão, felicitamos-te do íntimo da alma, e contigo agradecemos ao Santíssimo Coração de Jesus, a quem se devem esses tão copiosos frutos do teu trabalho, empreendido para sua glória, e rogamos-lhe que continue a enriquecer-te de seus dons. Penhor deles e testemunho da nossa singular benevolência seja a Bênção Apostólica, que a ti e aos teus concedemos com todo o afeto.

Dado em Roma, junto de S. Pedro, aos 15 de fevereiro de 1917, ano terceiro do Nosso Pontificado.

BENTO XV, PAPA

INTRODUÇÃO

1. Filosofia. — *Filosofia*, que no sentido etimológico significa *amor à sabedoria*, pode definir-se: *a ciência que trata das causas supremas dos entes, descobertas pela luz natural da razão.* — A *Filosofia* — a) é *ciência*; porquanto *ciência*, em geral, é uma série de conhecimentos certos, coordenados e relativos a um determinado objeto, e tal é a *Filosofia*; — b) que trata das causas *supremas* dos entes; pois esta ciência não se ocupa das causas mais *óbvias* ou *próximas* dos entes, mas sobre às mais *elevadas* ou *supremas*; — c) descobertas pela *luz natural da razão*; visto que a *Filosofia* se eleva ao conhecimento das causas *supremas*, não com o auxílio da luz *sobrenatural* da *Fé*, mas sim da luz própria da razão.[1]

---

1 *Causa*, no sentido mais lato, é tudo o que explica de algum modo o ente, e que por isso, nos pode levar ao seu conhecimento. — Em cada ente encontramos muitas e diversas causas, que o constituem, ou de que depende, ou que de algum modo o explicam. Essas causas, em cada gênero, estão por tal forma relacionadas e ordenadas, que uma depende de outra e todas de uma primeira, a qual é a razão suficiente de todas e a todas dá luz e firmeza. Ora, a nossa inteligência não se satisfaz com a superficial observação dos fatos, nem com a consideração das causas *próximas* ou *ínfimas*, mas eleva-se e progride sempre e não descansa, se não chega às causas *últimas* e *supremas*, se não descobre o *último porquê* da coisa, de modo que não tenha outras perguntas a fazer. Esta é a *Filosofia*.

As causas *últimas* são *intrínsecas* ou *extrínsecas*, conforme se referem à *essência* ou à *existência* do ente. — Tanto as *intrínsecas*, como as *extrínsecas*, podem ser últimas *relativamente* (num certo gênero), ou *absolutamente*. São *intrínsecas* e *relativamente* últimas as leis do pensamento na ordem dos atos da inteligência e as leis morais na ordem dos atos da vontade. — São causas *intrínsecas* e *absolutamente* últimas as essências dos entes. A causa *extrínseca* e *absolutamente* última de todos os entes finitos é Deus.

A *Filosofia* chama-se comumente *ciência*, e não *sabedoria*. A razão é porque *ciência* significa, em geral, o conhecimento das *causas* dos entes, mas a *sabedoria* (*sapientia*) denota um certo *sabor* ou *gosto*, que experimenta o nosso espírito, quando possui um *perfeitíssimo* conhecimento de uma coisa. Por isso, a *sabedoria* é um *perfeitíssimo* conhecimento das coisas, pelo qual as próprias coisas são percebidas em todas as suas causas, mesmo nas mais remotas, e em todos os seus princípios, mesmo nos mais elevados. Ora, como a razão humana, entregue a si mesma, dificilmente pode alcançar esse *perfeitíssimo* conhecimento, com muita exatidão e propriedade atribuímos à Filosofia a dignidade de *ciência* e não a de *sabedoria*. — Poderia objetar-se, que a Filosofia é *sabedoria*, porque a *sabedoria* consiste no conhecimento da causa *suprema* e *altíssima*, que é Deus, e a Filosofia trata de Deus. Respondemos que a Filosofia seria simplesmente *sabedoria*, se julgasse das coisas criadas pelo critério das

2. Objeto da Filosofia. — O *objeto*, pois, da Filosofia é constituído pelas *causas supremas* dos entes, enquanto são conhecidas pela luz natural da razão. — Por isso, a Filosofia — é *uma só* ciência, porque, embora considere muitos e diversos entes, quer na ordem *subjetiva* quer na *objetiva*, considera-os, contudo, sob *um só* aspecto, isto é, nas respectivas *causas supremas*, — e distingue-se não só das ciências *naturais*, que se ocupam das causas *próximas* dos entes, mas também da Teologia *revelada*, que se eleva à Causa altíssima de todos os entes pela luz *sobrenatural* da Fé.[1]

---

coisas divinas: porque a *sabedoria* é, propriamente, o conhecimento das coisas pela causa *altíssima*. Mas não é assim. Nós não julgamos das coisas criadas pelo critério das coisas divinas, mas, pelo contrário, julgamos das coisas divinas pelo critério das coisas criadas: isto é, não conhecemos as criaturas por meio de Deus, mas conhecemos Deus por meio das criaturas, e por isso, o nosso conhecimento é *ciência* e não *sabedoria*. Tal é a doutrina de Santo Tomás (*Summ. Theol.*, IIa IIae, q. 9, a. 2 ad 3; q. 45, a. 1). Por isso, o nome de *sabedoria* convém propriamente à Teologia revelada e, sobretudo, àquele dom *sobrenatural*, que tem esse nome e que consiste em julgar de todas as coisas em conformidade das relações, que elas têm com Deus. — Todavia, às vezes, *ciência* e *sabedoria* tomam-se no mesmo sentido.

1 Em toda e qualquer ciência deve distinguir-se um dúplice objeto: *material* e *formal*. O *material* é o *ente*, que a ciência atinge: assim o *corpo humano* é o objeto *material* da medicina; — o *formal* é a razão, o *aspecto* sob o qual e pelo qual a ciência atinge o ente; assim a *sanidade* é o objeto *formal* da medicina, que não se ocupa do nosso corpo senão enquanto deve ser sanado. Ora, o objeto *formal* é própria e verdadeiramente o objeto da ciência. — E é esse objeto, e não o *material*, que dá às ciências a *unidade* e a *espécie*; — a *unidade*, porque a ciência é e diz-se *una*, quando, embora trate de coisas materialmente várias e diversas, contudo considera-as sob *um só* aspecto, ou razão; assim a *zoologia* é *uma só* ciência, porque trata de vários seres sob a única razão de *animalidade*; — a *espécie*, porque uma ciência difere de outra, quando, embora considerem o mesmo objeto *material*, contudo o consideram sob diferente aspecto; assim a *anatomia* distingue-se da *fisiologia*, porque, embora se ocupem do mesmo corpo humano, todavia a *anatomia* considera a *estrutura* dele, e a *fisiologia*, as *funções*. — Feita esta distinção, facilmente percebemos — que o objeto *material* da Filosofia é constituído pelos vários entes que são o *mundo*, o *homem*, *Deus*, os *atos* da *inteligência* e da *vontade*, — e que o objeto *formal* consiste nas *causas supremas* desses vários entes, enquanto são conhecidos pela luz *natural* da razão. Por isso, a Filosofia é *uma só* ciência, porque considera tudo sob o mesmo único aspecto, e é *especificamente* diversa de todas as outras ciências, que ou consideram apenas as causas *próximas* dos entes, como as ciências *naturais*, ou consideram as causas *supremas*, enquanto são conhecidas pela luz *sobrenatural* da Fé, como a Teologia revelada.

É, pois, manifesto o erro — de *Laromiguière* e de Jouffroy, quando dizer que a Filosofia não tem objeto *próprio* e *determinado*, — e dos *positivistas*, quando afirmam

3. Divisão da Filosofia. — A Filosofia divide-se em três partes, que são a *Lógica*, a *Metafísica* e a *Moral*. Na verdade, as causas *supremas* dos entes, que esta ciência investiga, podem referir-se — ou aos entes *objetivos*, ou *reais*, que não dependem de nós no seu ser, — ou aos entes *subjetivos*, que dependem de nós no seu ser, enquanto derivam da nossa *inteligência*, e são os entes *lógicos*, ou derivam da nossa *vontade*, e são os entes *morais*. Dos entes *objetivos*, considerados nas suas *causas supremas*, ocupa-se a *Metafísica*; dos entes *lógicos*, a *Lógica*; dos entes *morais*, a *Moral*. — A *Metafísica* subdivide-se em quatro partes, que são a *Ontologia*, a *Cosmologia*, a *Antropologia* e a *Teodicéia*, conforme se ocupa do *ente*, considerado *em geral*, ou trata do *mundo*, do *homem*, de Deus.[1]

---

que a Filosofia não é uma ciência *especial*, mas é uma *classificação* de ciências. As *causas supremas*, descobertas pela luz *natural* da razão, são o objeto *formal* próprio da Filosofia, que não compete a nenhuma outra ciência. Da *unidade* e da *espécie* desse objeto deriva a *unidade* e a *espécie* desta ciência. — Os adversários partem do falso princípio que a *unidade* e a *espécie* de uma ciência depende da *unidade* e da *espécie* do objeto *material*, e não do objeto *formal*. Santo Tomás diz: "Illa scientia est *una*, quae est *unius* generis subjecti (objecti) *formaliter* sumpti... *Materialis* diversitas scibilium non diversificat scientiam, sed *formalis*" (*Tot. log. summa*, tr. 8, c. 14).

1 Diz Santo Tomás: "O ofício do homem *sábio* é *ordenar* (isto é, dispor as coisas de modo que uma se refira a outra); porque a sabedoria é a principal perfeição da razão, e é próprio desta faculdade conhecer a ordem... Ora, a ordem refere-se à razão por *quatro* modos. Porquanto, há uma ordem, que a razão *não estabelece*, mas unicamente *considera*; tal é a ordem das *coisas naturais*. Há uma outra ordem, que a razão, refletindo, estabelece nos *próprios atos*, quando coordena as suas idéias, e os sinais das idéias, que são as palavras. Há uma terceira ordem, que a razão, refletindo, estabelece nas coisas externas, que produz, por exemplo, numa casa. A ordem, que a razão apenas considera nas coisas, mas não produz, é objeto próprio da Filosofia *natural* (à qual se reduz a *Metafísica*). A ordem, que a razão estabelece nos atos próprios, pertence à Filosofia *racional* (que é a *Lógica*). A ordem, que a razão estabelece nos atos da vontade, pertence à Filosofia *moral* (que é a *Ética*). A ordem, finalmente, que a razão estabelece nas coisas externas, que produz, pertence às *artes mecânicas* (daí a Filosofia das *artes*, chamada *Estética*)" (*In X Eth. ad Nic.*, 1, l. I). Desse modo a Filosofia abrange *quatro* partes, que são: a *Lógica* (ciência da *verdade subjetiva*), a *Metafísica* (ciência da *verdade objetiva*), a *Estética* (ciência do *belo*), a *Moral* ou *Ética* (ciência do bem). Como a Filosofia não trata *ex-professo* das *artes mecânicas*, mas limita-se a expor os princípios do *belo*, por isso, a *Estética* pode reduzir-se à *Metafísica*, e assim teremos três grandes partes irredutíveis, que são a *Lógica*, a *Metafísica* e a *Moral*. — Note-se que o homem, embora seja um só ente, pode, contudo, considerar-se sob um tríplice aspecto, e assim ser objeto das três partes da Filosofia. Porquanto, — ele é um ser *real*, e, como tal, é objeto da *Metafísica*, que o considera

4. Disposição das partes da Filosofia. — A *Lógica* deve prepor-se às outras partes da Filosofia; pois ensina as regras, que a nossa inteligência deve seguir, em toda e qualquer ciência, para alcançar, provar e defender a verdade. — A *Metafísica* deve proceder a *Moral*; pois é pela consideração do mundo, do homem e de Deus, que chegamos a conhecer o princípio, o fim e a norma dos nossos atos *morais*. — Na *Metafísica* estuda-se — primeiramente a *Ontologia*, que, tratando do *ente em geral*, subministra os princípios fundamentais de todas as ciências, — depois a *Cosmologia*, porque a primeira realidade, que se oferece à nossa consideração, é o mundo exterior, — em seguida a *Antropologia*, não só porque o homem é a síntese de todos os entes visíveis, mas também porque ele reflete sobre si mesmo depois de ter contemplado o mundo, — finalmente a *Teodicéia*, porque é pela consideração do mundo, e sobretudo do homem, que nos elevamos ao conhecimento da existência e das infinitas perfeições de Deus.[1]

---

na sua natureza, — é um ser *racional*, isto é, que raciocina, e os atos da sua razão formam o objeto da *Lógica*, que os regula para a consecução da verdade, — é um ser *moral*, e os atos da sua vontade são o objeto da *Moral*, que os ordena para a consecução do fim conveniente.

A divisão da Filosofia em três partes: *Lógica*, *Metafísica* e *Moral*, introduzida primeiramente por *Platão*, foi admitida pelos mais célebres escritores. Cícero diz: "Fuit jam a *Platone* accepta philosophandi ratio triplex: una de *vita* et *moribus*, altera de *natura* et *rebus occultis*, tertia de *disserendo*" (*Acad.*, l. 1, n. 6). O mesmo afirma *Santo Agostinho* (*De Civ. Dei.*, l. XI, c. 26). Santo Tomás escreve: "Sunt *tres* Philosophiae partes, scilicet *moralis*, *logica* et *naturalis*" (*In Matth.*, c. II). — Muitos autores dividem a Filosofia em *teorética* e *prática*. A *teorética* é constituída pela *Metafísica*; a prática abrange a *Lógica*, a *Moral* e a *Estética*. Também esta divisão é excelente. Mas não podemos admitir a divisão em *Lógica*, *Dinamilogia*, *Antropologia*, *Ontologia*, *Cosmologia*, e *Teologia natural*, e muito menos a divisão em *Psicologia*, *Lógica*, *Metafísica* e *Moral*.

1 A ordem, que seguimos na disposição das partes da Filosofia, pode chamar-se e é *doutrinal* ou *lógica*, porque corresponde à natural evolução e ao progresso dos nossos conhecimentos. Pomos em primeiro lugar a *Lógica*; porque, antes de raciocinar, o homem deve apreender as leis e o modo do raciocínio. Por isso, a *Lógica* deve prepor-se não só às *outras* partes da Filosofia, mas também a todas as outras ciências, porque em todas se emprega o raciocínio. Diz Santo Tomás: "Prius Philosophus debet addiscere *logicam*, quam alias scientias, quia logica tradit communem modum procedendi in omnibus aliis scientiis" (*In II Met.*, c. V., l. V). — Outros escritores, seguindo a ordem *ontológica*, principiam pela *Ontologia*, porque esta parte da Metafísica trata das primeiras e universalíssimas idéias e propriedades de todas as coisas, e considera os primeiros e supremos princípios de todas as ciências.

5. Relações entre a Filosofia e as ciências naturais.

a) *A Filosofia é mais excelente que as ciências naturais.* — A excelência de uma ciência mede-se pela excelência do *objeto*, de que trata, e do *fim*, que atinge. Ora, o objeto da Filosofia, enquanto *teorética* ou *especulativa*, é mais excelente que o objeto das ciências naturais; pois a Filosofia considera o mundo, o homem, Deus, e considera estes seres nobilíssimos nas causas ou razões *supremas* e *remotas*, ao passo que as ciências naturais ou não se ocupam desses objetos, ou se se ocupam de alguns deles (do mundo, do homem), limitam-se a descobrir as causas ou razões mais *óbvias* e *próximas*; — como também o *fim*, que a Filosofia, enquanto *prática*, atinge e que é a consecução do fim último, isto é, do Bem infinito na ordem natural, é superior ao *fim*, que as ciências naturais atingem e que é a consecução de um bem material ou temporal. Logo, a Filosofia é mais excelente que as ciências naturais.[1]

Mas como poderemos nós raciocinar acerca do ente e dos seus atributos, se não conhecermos o modo de raciocinar legitimamente? — Outros, como *Gratry*, seguindo a ordem da *dignidade*, sustentam que o estudo da Filosofia deve principiar pela *Teodicéia*, porque, dizem, Deus é o Ser absoluto e necessário, de quem todas as coisas recebem a existência e a inteligibilidade. Mas esses escritores confundem a ordem da realidade com a ordem do conhecimento. Deus é o primeiro Ente na ordem da realidade, porque tudo deriva d'Ele; mas não é o primeiro Ente na ordem do conhecimento, porque é pelas criaturas que subimos ao Criador. — Outros, e são os *Cartesianos*, seguindo a ordem *psicológica*, começam pela *Psicologia* (que é uma parte da *Antropologia*); porque, dizem, sendo as faculdades da alma os meios, de que, como de instrumentos, o homem se serve para alcançar a verdade, é necessário conhecer primeiramente essas faculdades e por isso, a essência da alma, de que derivam. Mas a razão aduzida não é convincente. Por quanto do fato de as faculdades da alma serem os instrumentos de que nos servimos para a consecução da verdade, não se segue que, para o reto uso dessas faculdades, seja necessário conhecê-las na sua natureza e no seu princípio; porque, para isso, basta que se admita a sua existência e o seu reto e legítimo modo de operar, assim como, para o reto uso do instrumento, não é preciso que se conheça a qualidade da matéria, de que foi feito, mas basta que se conheça a sua virtude ou operação natural, e o modo por que se emprega.

1 Cf. *Summ. Th*, Ia, q. 1, a. 5. — Podemos estabelecer a nossa tese sobre outra base. O grau de perfeição ou excelência de uma ciência depende do seu grau de abstração. Uma ciência é tanto mais perfeita, quanto mais é abstrata. Ora, nenhuma ciência é mais abstrata que a Filosofia: e por isso, esta excede, em excelência, todas as outras ciências. Diz *Taine*: "Os três quartos dos homens consideram como especulações ociosas as grandes sínteses do pensamento: e erram, porque a formação dessas sínteses é o escopo da vida de um povo ou de uma idade, e é por

b) *A Filosofia é necessária para a compreensão das ciências naturais.* — As causas dos entes estão por tal modo coordenadas entre si, que as mais *óbvias* ou *próximas* dependem das *supremas* ou *remotas*. Sendo assim, é claro que as ciências naturais, que têm por objeto as mais *óbvias* ou *próximas* causas, somente na Filosofia, que tem por objeto as causas *supremas* ou *remotas*, podem encontrar a última razão das suas incógnitas, o termo último das suas investigações; porque as razões *próximas* dependem das *supremas*, e dessas recebem inteligibilidade e certeza. Logo, a Filosofia é necessária para a compreensão das ciências naturais.[1]

6. Relações entre a Filosofia e a Teologia revelada.

a) *A Filosofia é uma ciência independente da Teologia revelada.* — Uma ciência é independente de outra, quando não recebe desta — nem os *princípios*, em que se funda, — nem as *conclusões*, que deduz, — nem os *meios*, de que se serve para deduzir dos princípios as conclusões. Ora, a Filosofia não recebe da Teologia revelada — nem os seus *princípios*, porque esses são conhecidos pela luz natural da razão, — nem as suas *conclusões*, porque essas são deduzidas desses princípios, — nem os seus

---

elas que a humanidade chega ao seu pleno desenvolvimento. Se um habitante dos outros planetas descesse a perguntar-nos onde se encontra a nossa espécie, seria necessário mostrar-lhe as cinco ou seis idéias, que possuímos acerca do espírito e do mundo: essas dar-lhe-iam o conceito exato dos nossos conhecimentos" (*Le positivisme anglais*, p. 11-12).

1 A Filosofia, tendo por objeto próprio e específico as causas *supremas* das coisas, descobre e ensina os princípios primeiros e universais, que devem servir de fundamento a todas as ciências. Por isso, ela, além de ser o vínculo, que liga e reúne numa síntese grandiosa e admirável todas as ciências humanas, é absolutamente necessária para a *compreensão*, isto é, para o perfeito conhecimento das outras ciências, sobretudo da *Matemática*, da *Física*, do *Direito positivo*. — É necessária para a compreensão da *Matemática*. Na verdade, a *Matemática* procede sempre pela *abstração* e pelo *raciocínio*. Mas é a Filosofia, que, além de dar à *Matemática*, os primeiros princípios, que são a base de toda a ciência, forma o espírito para o *raciocínio* e para a *abstração*. — É necessária para a compreensão da *Física*. Porquanto, a *Física*, por se basear na *observação* e na *indução*, e estudar as causas *próximas*, dos fenômenos sensíveis, não pode prescindir da Filosofia, que determina as condições e as regras da *observação* e da *indução*, e se eleva à Causa Primeira e absolutamente Suprema. — É necessária para a compreensão do *Direito positivo*. Na verdade, fundando-se o Direito *positivo* no *natural*, é claro que ninguém poderá estudar proficientemente aquele, sem conhecer este. Ora, o Direito *natural* é objeto da Filosofia *moral*.

meios, que são o *silogismo*, e a *indução*, porque esses são formados à luz dos mesmos princípios racionais. Logo, a Filosofia é independente da Teologia revelada.[1]

b) *A Filosofia é inferior, em dignidade, à Teologia revelada.* — É inferior quanto ao *objeto*; porque a Filosofia, embora, pela luz natural da razão, se eleve às causas supremas e até à Causa absolutamente primeira, contudo não descobre senão poucas verdades, relativas a Deus, e de um modo muito imperfeito; ao passo que a Teologia revelada, guiada pela luz sobrenatural da Fé, descobre muitas outras verdades, relativas a Deus, que transcendem a capacidade de toda a inteligência criada. — É inferior quanto à *certeza*; porque a Filosofia é guiada, no conhecimento dos princípios e na dedução das conclusões, pela luz natural da razão, que pode enganar-se e muitas vezes se engana; ao passo que a Teologia revelada é guiada — no conhecimento dos princípios, que são os artigos da Fé, pela luz da ciência divina, que não se engana e não pode enganar, — e na dedução das conclusões, pelo menos das que se relacionam com esses artigos, pelo magistério infalível da Igreja. — É inferior quanto ao *fim*, porque a Filosofia dispõe o homem para o fim

1 A Filosofia pertence aos grupos das ciências *racionais*, isto é, daquelas ciências que a razão forma com as suas forças naturais, e por isso, é uma ciência autônoma, independente de toda e qualquer ciência, mesmo da Teologia revelada. De fato, a Filosofia já existia, quando apareceu a divina luz do Cristianismo, e não pode dizer-se que, no aparecimento dessa luz, ela perdesse a própria independência: visto que N. S. Jesus Cristo veio a este mundo, não para destruir a natureza, mas para a aperfeiçoar e enobrecer. E todos sabem que, quando, no meado do século XIX, dois escritores franceses, *de Bonald* e *Lamennais*, pretenderam obrigar a razão humana a pedir os primeiros princípios e os primeiros motivos de certeza à Revelação sobrenatural, a Igreja, não só não aceitou, mas reprovou e condenou essa pretensão, mais generosa do que sábia. A ordem natural não pode fundar-se na ordem sobrenatural; cada uma tem as suas bases. — Mas daí não se segue que a Filosofia deva prescindir da Teologia revelada, ou da Fé. Esta permite à razão do filósofo seguir os próprios princípios e as suas livres tendências, sem que seja dirigida, de um modo *positivo* e *direto*, pela Revelação, contanto que evite de contradizer as verdades divinamente manifestadas e de invadir uma esfera superior. É uma subordinação *indireta*, que não se opõe à *autonomia*. Diz o Concílio Vaticano: "A Fé não proíbe às ciências de servirem-se, *cada uma na sua esfera*, dos seus *princípios próprios* e do seu *método particular*; mas, embora reconheça sempre esta justa liberdade, vela com cuidado para que não aceitem erros, metendo-se em oposição com a doutrina divina, nem invadam e perturbem, saindo dos seus limites, a esfera e as verdades da Revelação" (Const. *Dei Filius*, c. 11).

último *natural*, que consiste na contemplação de Deus pelas criaturas; ao passo que a Teologia revelada ordena o homem para o fim último *sobrenatural*, que consiste na visão *intuitiva* de Deus. Logo, a Filosofia é inferior, em dignidade, à Teologia revelada.[1]

7. Utilidade da Filosofia. — A Filosofia é utilíssima para o *indivíduo* e para a *sociedade*.

a) *É utilíssima para o indivíduo.* — Porquanto, a Filosofia aperfeiçoa as mais nobres faculdades, de que o homem é dotado e que são a *inteligência* e a *vontade*. — Aperfeiçoa a *inteligência*, elevando-a ao conhecimento das causas supremas dos seres criados, e até ao conhecimento do próprio Deus. — Aperfeiçoa a *vontade*, guiando-a, pela prática das virtudes morais, à consecução da felicidade eterna, ainda que na ordem natural. Logo, a Filosofia é utilíssima para o *indivíduo*.[2]

b) *É utilíssima para a sociedade.* — Porquanto, a sociedade, sendo uma reunião de indivíduos para o alcance de um bem comum, exige o concurso eficaz e proporcionado de todos os seus membros. Tal concurso dos membros da sociedade consiste na soma das forças, especialmente morais, com que eles conspiram para o fim e que derivam da aplicação dos princípios da verdade e da moralidade. Ora, os princípios da verdade e da moralidade, de cuja aplicação derivam as forças morais, são ensinados e inculcados pela Filosofia. Logo, a Filosofia é utilíssima para a *sociedade*.[3]

---

1 S. Tomás (*Sum. Th.*, Ia, q. 1, a. 5) demonstra que a Teologia revelada, especulativa e prática, é superior, em dignidade, a todas as outras ciências, especulativas e práticas, que se guiam pela luz natural da razão. — Adverte o S. Doutor que as dúvidas ou incertezas, que se levantam no nosso espírito acerca de um ou outro artigo de Fé, nascem, não da incerteza *objetiva* dos mesmos artigos, mas da fraqueza *subjetiva* da inteligência criada (*Ib.*, ad 1).

2 Que a Filosofia aperfeiçoe a *inteligência*, é uma verdade, que todos admitem facilmente. Mas, nem todos pensam que a Filosofia tende também a aperfeiçoar à *vontade*, o que é ainda mais importante. A retidão da vontade é imensamente mais preciosa, mais útil, mais necessária que a ilustração da inteligência. Toda a perfeição da nossa vontade, mesmo na ordem natural, resume-se e consiste no amor do sumo e infinito Bem. Ora, esse amor desperta-se e aumenta à vista das perfeições criadas, enquanto essas são um reflexo das infinitas perfeições de Deus. Se são amáveis as criaturas, infinitamente mais amável é o Criador.

3 Os costumes correspondem às idéias. Se isto se verifica nos indivíduos, muito mais se verifica na sociedade; porquanto, se os indivíduos podem estar e estão,

8. Disposições para o estudo da Filosofia. — As principais são três: *oração humilde e fervorosa, grande pureza de coração, ardente amor da verdade*. — É necessária a *oração*; porque, sendo Deus o *Senhor das ciências*, o *Pai das luzes*, a Ele deve recorrer quem deseja a sapiência. — É necessária *a pureza de coração*; porque um coração, que se arrasta no lodo das mais vis paixões, não pode elevar-se à contemplação de coisas nobilíssimas, como são as de que trata a Filosofia. — É necessário o *amor da verdade*; porque só esse amor provoca o desejo de saber, conforta as forças e vence as dificuldades, subordina as idéias às coisas e não as coisas às idéias, e, se detesta o erro, ama sinceramente o errante.

9. Fontes da Filosofia. — Sendo a Filosofia o conhecimento natural dos entes pelas causas supremas, é claro que as suas legítimas fontes devem ser os livros dos escritores, que trataram, com verdade e sapiência, os grandes problemas relativos ao mundo, ao homem, a Deus. Sobre todos os escritores levanta-se, como o sol entre os outros astros, o grande Santo Tomás de Aquino, a quem, pela sublimidade do talento e pela inocência da vida, a Igreja deu o nome de *Doutor angélico*. Tudo o que de verdade se encontra nos escritos dos Filósofos pagãos, dos Padres e Doutores da Igreja, e de todos os sábios que os precederam, Santo Tomás não só conheceu perfeitamente, mas aumentou,

---

mais ou menos, em contradição consigo mesmos, as multidões seguem sempre o impulso dos seus princípios. Negai a Deus, o livre-arbítrio, a propriedade; e vereis a que pode chegar e chega uma sociedade. Daí a insipiência dos homens políticos, que proíbem a liberdade da ação, e depois permitem a liberdade do pensamento. É a Filosofia que dirige o mundo. O conflito de interesses e das paixões nasce, muitas vezes, de uma idéia, que um escritor lançou no seio da sociedade e que parecia dever ficar sempre no campo da abstração. — A Filosofia é sempre a luz da história. Se quisermos conhecer a civilização de um povo ou de uma época, devemos examinar a maneira por que esse povo ou essa época compreendeu o direito, a autoridade, a liberdade, etc. É na Filosofia de Sócrates, de Platão e de Aristóteles que deve procurar-se a inteligência da história grega nos séculos V e VI antes de Cristo, como nas teorias de Epicuro se encontra a explicação da corrupção e da decadência, que se seguiram. As glórias do século XIII coincidem com a grande época da Filosofia escolástica. Foi o espiritualismo cristão de Descartes, de Bossuet, de Malebranche, de Leibniz e de tantos outros, que fez o século de Luiz XIV. É impossível ter uma idéia exata da Revolução Francesa e dos princípios que a inspiraram se não se conhecer a Filosofia do século XVIII. A teoria que o *capital é um roubo* não tem sido e não é hoje, porventura, a causa da revolução social, que ameaça cobrir o mundo de sangue e de ruínas? — Podemos, portanto, concluir que a história do mundo é a história das suas idéias.

completou e ordenou com tal firmeza de princípios, com tal severidade de raciocínio, com tal perspicuidade e propriedade de linguagem, que a sua doutrina não só revolve e esclarece os mais árduos problemas, mas se adapta maravilhosamente às necessidades de todos os tempos, e tem a força de refutar todos os erros, passados, presentes e futuros. Levado por esses motivos, o Santo Padre Leão XIII declarou Santo Tomás *Patrono de todas as escolas católicas.*[1]

1 Alguns dizem que a Filosofia de Santo Tomás envelheceu, que não corresponde às necessidades dos nossos tempos, nem conserva a força e a eficácia necessária para confutar os adversários da verdade. Mas erram. Santo Tomás não deduz as suas conclusões senão dos princípios e das essências das coisas: e, como os princípios são imutáveis e as essências necessárias, também as conclusões são imutáveis e necessárias. Por isso, a doutrina do Angélico satisfaz às necessidades e exigências da mente humana em todo e qualquer tempo, e tem a eficácia de confutar todas as dificuldades dos adversários, em todos os tempos. A Filosofia escolástica de que Santo Tomás é o principal representante, foi chamada justamente a *Filosofia do senso comum*; e por isso, deve ser seguida por todos os que ainda não renunciaram a esse *bom senso*. — Nem se diga que a Filosofia de Santo Tomás é contrária às descobertas e ao progresso das *ciências naturais*. Santo Tomás não só não é contrário às *ciências naturais*, mas, ensinando que a nossa inteligência não pode elevar-se ao conhecimento das coisas imateriais senão pelo conhecimento das coisas, ensinou, ao mesmo tempo, com a *palavra* e com o *exemplo*, que o filósofo deve investigar diligentemente os segredos da natureza e ocupar-se do estudo das ciências físicas. Os melhores naturalistas confessam que entre os princípios da Escolástica e as descobertas *certas* das ciências naturais não só não existe verdadeira oposição, mas, pelo contrário, reina a mais perfeita harmonia: o que teremos ocasião de mostrar no decurso desses elementos. E se houvesse, num caso determinado, uma verdadeira e averiguada oposição (o que não é impossível, pois as ciências naturais não tinham, no século XIII, o desenvolvimento, que têm hoje), o filósofo, amigo unicamente da verdade, não deveria ter dúvida em rejeitar uma conclusão, embora defendida pelos mais afamados mestres, ou pelo próprio Santo Tomás. É esta a norma inculcada pelo mesmo S. P. Leão XIII na célebre Encíclica *Aeterni Patris* (4 agosto 1879).

Lógica

LÓGICA

10. Lógica. — *Lógica* (do grego *logos* — *discurso*, *razão*) é a ciência *que dirige, por meio de leis, as operações da nossa razão, para que ordenada e facilmente alcancemos a verdade.*

Todos os homens têm uma certa aptidão natural para dirigir e coordenar as suas operações intelectuais. É a *Lógica natural.* — Mas essa aptidão não era suficiente. Foi necessário que, por meio da reflexão e da análise, se formasse um sistema completo de leis, reguladoras do pensamento: de modo que chegássemos à aquisição da verdade por um caminho fácil e direito. Esse sistema de leis é a *Lógica artificial*, ou *científica*, de que nos ocupamos.[1]

11. Objeto da Lógica. — O *objeto* da *Lógica* é constituído pelas nossas *operações intelectuais, enquanto devem ser dispostas e ordenadas para a consecução da verdade.* — Daí a diferença entre a *Lógica* e as

---

1 O homem nasce com um ardente desejo de conhecer a verdade. Juntamente com esse desejo o sapientíssimo Criador deu-nos uma aptidão proporcionada, um critério natural, pelo qual nos servíssemos, com retidão, das faculdades cognitivas, e descobríssemos, anteriormente a todo e qualquer magistério ou ensino, algumas leis ou regras fundamentais, que nos ajudassem a conseguir a verdade. Essas regras, assim descobertas, constituem a *Lógica natural.* A ela devemos o conhecimento de muitas verdades, que são dotadas de evidência imediata, e de muitas conclusões, que espontaneamente derivam dessas verdades. — Mas a Lógica *natural*, embora muito útil, não basta. Porquanto, a verdade está, por vezes, tão escondida aos nossos olhos e tão cercada de dificuldades, que não é fácil percebê-la. Por isso, podendo aperfeiçoar-se a natureza pela arte, foi necessário aperfeiçoar essas regras da Lógica *natural*, completando-as e coordenando-as de modo que a nossa inteligência pudesse — produzir os seus atos com facilidade, sem confusão e sem erro, — fazer bem as demonstrações, embora complexas, — deduzir reta e legitimamente as conclusões, remota e confusamente contidas nos princípios, — defender a verdadeira doutrina das objeções, apresentadas sob as aparências da verdade. — Nem este trabalho de aperfeiçoamento é difícil para o homem. Dotado de reflexão, pode ele estudar e analisar os atos da própria inteligência e descobrir a maneira de os produzir com facilidade, com ordem e sem erros. O conjunto dessas regras, que foram descobertas pela reflexão e completam as da Lógica *natural*, constitui a Lógica *artificial* ou *científica.* Donde se vê que a Lógica *artificial* se distingue da *natural*, como o perfeito se distingue do imperfeito. — Santo Tomás define assim a Lógica *artificial*: "*Scientia, quae est directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedit*" (*Post. anal., lib. I, l. 1*).

demais ciências; pois nenhuma dessas estuda o pensamento para o *dirigir* para o seu fim.[1]

12. A Lógica é arte e ciência.

a) É *arte*. — Porquanto, *arte* é o conjunto de regras ou preceitos, que ensinam a executar, com perfeição, alguma coisa. Ora, a Lógica é um conjunto de regras ou preceitos, que ensinam a fazer, com perfeição, a *definição*, a *divisão*, o *raciocínio*, etc. Logo, a Lógica é *arte*.[2]

b) É *ciência*. — Com efeito, é próprio da *ciência* deduzir dos princípios intrínsecos, que constituem a essência de um objeto, as propriedades ou os atributos do mesmo objeto, e, se se trata de dar regras, deduzi-las dos próprios princípios das coisas, a que essas regras se referem; pois que a ciência é o conhecimento das coisas pelas suas causas. Ora, a Lógica deduz dos princípios, que constituem a natureza do *raciocínio*, da *definição*, da *divisão*, etc., as regras para a reta formação do mesmo *raciocínio*, etc. Logo, a Lógica é *ciência*.[3]

---

1 O *objeto* da Lógica, como o de qualquer outra ciência, divide-se em *material* e *formal*. O *material*, que é *tudo* o que a ciência atinge, é constituído pelas *nossas operações intelectuais*; o *formal*, que é o *aspecto*, sob o qual a ciência atinge ou considera o objeto *material*, é a *ordem*, que a razão deve estabelecer nas suas operações para alcançar a verdade. — Em todas as ciências é indispensável a *ordem* entre os vários entes de que elas tratam: mas nenhuma delas, excetuada a *Lógica*, tem por *objeto* a própria *ordem*. Por isso, a Lógica poderia definir-se: a ciência da *ordem* nas operações intelectuais. Diz Santo Tomás: "*Ordo*, quem ratio considerando *facit* in proprio actu, pertinet ad *rationalem* philosophiam" (*In 1 Eth.*, l. 4).

2 A Lógica não só é *arte*, mas é a *arte das artes*, porque dirige o ato da razão, do qual derivam todas as artes. Diz Santo Tomás: "A razão pode dirigir não só os atos das outras faculdades, mas até os seus próprios atos. Porquanto, a faculdade intelectual tem o poder de refletir sobre si mesma; pois que a inteligência se entende a si mesma e a razão pode raciocinar acerca do seu ato. E por isso, assim como pelo fato de a razão raciocinar acerca do ato das mãos, foi inventada a arte do pedreiro e do carpinteiro, pela qual o homem pode exercer, com facilidade e com ordem, os atos dessas artes, assim também, pelo mesmo motivo, é necessária uma arte diretiva do próprio ato da razão, pela qual o homem, nos seus raciocínios, proceda *com ordem, com facilidade* e *sem erro*. Esta arte é a *Lógica*, isto é, a ciência *racional*. A qual é *racional*, não só porque é conforme à razão (o que é comum a todas as artes), mas também porque se refere ao ato da razão, como à sua própria matéria. Por isso, pode chamar-se *a arte das artes*, porque dirige o ato da razão, do qual derivam todas as artes" (*1 Post. Analyt.*, l. 1).

3 A Lógica não só é *ciência*, mas é a *ciência das ciências*, porque dirige a própria razão, da qual derivam todas as ciências. E é uma ciência *especial*, isto é, distinta

13. Necessidade da Lógica. — O estudo da *Lógica* é sumamente necessário. Porquanto, a nossa inteligência nunca poderá alcançar um *profundo* e *completo* conhecimento de qualquer ciência, se não souber ordenar as suas operações, extremar a verdade do erro, formar raciocínios, julgar da legitimidade dos argumentos. Ora, tudo isto constitui o objeto da *Lógica*. Logo, o estudo da *Lógica* é sumamente necessário.[1]

14. Divisão da Lógica. — As operações intelectuais, que constituem o objeto da Lógica, podem considerar-se, — ou quanto à *ordem*, que deve existir entre elas, para a consecução da verdade, — ou quanto à *realidade objetiva*, que elas exprimem. Daí a divisão da Lógica em *formal* e *material*. — A Lógica *formal* ocupa-se da *ordem*, com que devem ser dispostas, e das *leis*, às quais devem estar sujeitas as operações intelectuais, que são a *idéia*, o *juízo* e o *raciocínio*. — A Lógica *material* ocupa-se da *realidade objetiva*, que as nossas operações exprimem e que é a *verdade*, e por isso, ocupa-se — da *natureza* da verdade, — dos *meios*,

---

de todas as outras ciências. Porquanto, as ciências distinguem-se pelos seus objetos *formais*. Ora, o objeto *formal* da Lógica, que, como dissemos, é a *ordem* nos atos intelectuais, distingue-se do objeto *formal* das outras ciências, que se ocupam de uma série de verdades, relativas a uma coisa, mas não se ocupam do *modo* de conseguir a verdade. — Por isso, a Lógica não é o instrumento *próximo* e *próprio* de cada ciência, mas é o instrumento *remoto* e *comum* a todas as ciências; porque prescreve as leis do raciocínio, que se hão de observar em toda e qualquer ciência. — Concluímos que a Lógica é, ao mesmo tempo, *arte* e *ciência*, mas sob diferentes aspectos. É *arte*, porque dá as *normas* para a reta formação do *raciocínio*, etc.; — é *ciência*, porque dá a *razão* das normas que prescreve. Logo, a Lógica é uma *ciência prática* (Cf. *Summ. Th.*, Ia IIae, q. 57, a. 3 ad 3). — De tudo o que deixamos dito resulta a *excelência* da Lógica. Todavia esta é inferior, em dignidade, às outras partes da Filosofia. Com efeito, o que se procura por amor de outra coisa é inferior ao que se procura por si mesmo; pois o meio é inferior ao fim. Ora, a instrução, que se procura no estudo da Lógica, é um meio para o conhecimento perfeito das outras partes da Filosofia, e, em geral, de todas as ciências.

1 A maior parte, senão a totalidade dos erros, que se encontram nos livros dos modernos escritores, sobretudo naturalistas, derivam da ignorância da *Lógica*. Apresentam eles, às vezes, hipóteses arbitrárias, induções incompletas, fatos não averiguados; outras vezes, de fatos certos e averiguados deduzem conseqüências falsas. E qual é o motivo verdadeiro desses desvarios? É a ignorância, se não é o desprezo da *Lógica*. Sem o estudo acurado desta ciência, o homem, se pode chegar ao conhecimento das verdades *comuns*, que se percebem imediatamente, pela força do bom senso, não pode alcançar as outras verdades senão misturadas com muitos erros e depois de muitas dificuldades (Cfr. Cícero, *Orat.* IV, 16).

que empregamos para a aquisição da verdade (*faculdades*) — do *caminho*, que percorremos (*método*), e do *resultado*, que alcançamos (*ciência*). — A Lógica, pois, trata-se em *duas* seções. A primeira seção é dedicada à Lógica *formal*; a *segunda*, à *material*.[1]

1 A Lógica *formal* chama-se *formal*, porque a *ordem*, de que ela se ocupa, é a *forma* das nossas operações. Diz-se também — *analítica*, porque analisa o pensamento e também porque se funda em princípios *analíticos*, — *dialética*, porque ensina a *raciocinar*, — *subjetiva*, porque trata dos atos do sujeito pensante, — *menor*, porque trata da *forma* das nossas operações intelectuais, que é inferior à sua *matéria* (a verdade), e porque trata de questões menos difíceis e menos elevadas. — A Lógica *material* chama-se assim, porque a verdade é a *matéria*, ou o conteúdo dos pensamentos. Diz-se também — *crítica*, porque trata dos *critérios*, isto é, dos meios úteis para alcançar, com certeza, a verdade, — *objetiva*, porque se ocupa da *verdade*, que é o *objeto*, ou a *matéria* do pensamento, — *maior*, porque estuda a *matéria* do pensamento, que é a *verdade* e que é superior à sua *forma*, e porque trata das questões mais difíceis e elevadas. Esta divisão da Lógica em *formal* e *material* funda-se na teoria acerca da *matéria* e da *forma*, que Aristóteles e os escolásticos expuseram em conformidade com o *senso comum* dos homens. — *Kant* adotou as palavras, mas alterou o sentido delas. Dividiu também ele a Lógica em *formal* e *material*; mas a Lógica *formal*, para ele, é a que se ocupa de umas formas *subjetivas* ou *idéias* do pensamento, inteiramente independentes da realidade e anteriores a todo e qualquer dado da experiência. Para os homens de bom senso, a Lógica *formal*, tratando da *forma* do pensamento, e por isso, dos vários modos de combinar as *idéias*, os *juízos*, os *raciocínios*, se prescinde da *realidade objetiva* do pensamento, não a *nega*, nem *falseia*, como fazem os *Kantistas*. — autor e pai da Lógica *científica* foi *Aristóteles*, no seu *Organum*, — obra perfeita, a qual, segunda a confissão do próprio *Kant*, nada foi depois acrescentado. Na idade média, os *escolásticos*, e sobretudo Santo Tomás, expuseram-na e comentaram-na. A *Lógica*, que teve *Aristóteles* por fundador, é a *formal*.

15. Operações da inteligência. — A inteligência humana não apreende sempre a verdade de um modo intuitivo e simultâneo, mas por graus e em momentos sucessivos, executando *três* diversas operações, que são a *idéia*, o *juízo* e o *raciocínio*. Essas operações estão por tal forma dispostas, que a *idéia* se refere ao *juízo*, e esse ao *raciocínio*; pois o *juízo* é composto de *idéias*, e o *raciocínio* de *juízos*. A expressão verbal da *idéia* é o *termo*; do *juízo*, é a *proposição;* do *raciocínio*, é a *argumentação*.[1]

16. Divisão da Lógica formal. — Dividimos a Lógica *formal* em *três* capítulos: no *primeiro*, tratamos da *idéia* e do *termo*; no *segundo*, do *juízo* e da *proposição*; no *terceiro*, do *raciocínio* e da *argumentação*.

CAPÍTULO PRIMEIRO
Idéia e Termo

Sumário: — Idéia, sua definição e análise. — Divisão geral da idéia. — Divisão da idéia universal-reflexa. — Redução das idéias a categorias. — Definição e divisão.

---

1 Todas as operações da nossa mente, para alcançar a verdade, resumem-se nas três indicadas. Na verdade, quando percebemos alguma coisa, ou emitimos o nosso juízo, ou não. Não há outra hipótese. Se não emitimos o nosso juízo, é *mera apreensão*, é *idéia*. Se emitimos um juízo, esse — ou emite-se *imediatamente*, pela simples comparação do predicado com o sujeito, e fazemos um *juízo*, — ou deduz-se de um juízo precedente, e temos o *raciocínio*. Outras operações, que alguns escritores enumeram, são apenas *modalidades* de uma ou outra das três mencionadas, e reduzem-se a essas (Cfr. Santo Tomás, *In Periher.*, l. 1).

A causa, pela qual a inteligência humana, para alcançar a verdade, precisa de executar várias e diversas operações, é a sua limitação. Se ela, percebendo um objeto, pudesse compreender, com uma simples intuição, tudo o que a esse objeto se refere, não haveria necessidade de formar *juízos*; — como também, se num princípio pudesse distintamente conhecer todas as conclusões, virtual e implicitamente contidas nesse princípio, não haveria lugar para *raciocínios*. Mas a inteligência humana não é dotada de tanta perfeição (*Summ. Theol.*, Ia, q. 58, a. 3 e 4).

ARTIGO I
Idéia, sua definição e análise

17. Idéia. — *Idéia é a simples representação intelectual de uma coisa*; assim, percebendo o *homem*, temos uma *idéia*. — A *idéia* — é *representação*, porque é uma imagem, que exprime e reproduz a coisa; — é representação *intelectual*, porque é uma imagem gravada na *inteligência*, e não na *fantasia*, ou numa outra faculdade sensitiva; — é *simples* representação, porque à coisa, reproduzida por ela, não se atribui nem se nega propriedade alguma.[1]

18. Objeto da idéia. — O objeto, que a idéia representa, é a *essência*, ou *natureza* do ser percebido. Porquanto, a *coisa*, que é representada ou reproduzida na inteligência pela idéia, não é *todo* o ser percebido, mas é apenas o que esse ser tem de mais íntimo e que o constitui numa determinada espécie e não noutra; assim, a coisa, que a idéia de *homem* representa, não é tudo o que o indivíduo humano possui, mas é só o que o torna indivíduo desta espécie, que é a *humanidade*. Ora, a coisa, que um ser tem de mais íntimo e que o constitui numa certa espécie, é a *essência*, ou *natureza*. Logo, o objeto, que a idéia representa, é a *essência*, ou *natureza*, do ser percebido.[2]

---

1 A reprodução ou representação de uma coisa na nossa inteligência tem o nome de *idéia*, porque, nessa representação a inteligência *vê* a própria coisa. — A idéia chama-se também — *verbo mental*, porque a nossa inteligência, informada pela idéia, fala e diz a si mesma a coisa percebida, — *conceito*, porque é uma coisa, que é gerada pela própria inteligência e que começa a viver a vida intelectual do sujeito cognoscente. — *Termo mental*, porque todos os atos intelectuais se resolvem nas idéias, como nos seus últimos elementos. — *Percepção* ou *apreensão*, porque a inteligência forma a idéia de uma coisa, quando a *percebe* ou *apreende*. — Notamos que, rigorosamente falando, a *percepção* é o ato *subjetivo* do cognoscente, ao passo que a *idéia* é o *produto* desse ato; ou, por outras palavras, a *percepção* é o conhecimento considerado *subjetivamente*, e a *idéia* é o próprio conhecimento considerado *objetivamente*. Todavia, no uso comum, a *percepção* e a *idéia* empregam-se para significar uma e a mesma coisa.

Sendo uma representação *intelectual*, a *idéia* não deve confundir-se com a *imagem sensível*, que se forma na *fantasia* juntamente com a percepção e que acompanha todas as operações intelectuais; porque essa *imagem sensível* representa uma coisa *material*, como existe na realidade, ao passo que a *idéia* representa a coisa de um modo *espiritual* ou *imaterial*.

2 Todos os seres finitos são compostos de muitos e diversos elementos: alguns dos quais são *comuns* a outros seres da mesma espécie ou gênero, e outros

19. Caracteres da idéia. — Os principais caracteres da *idéia* são dois: a *universalidade* e a *necessidade*.

a) *A idéia é universal.* — Porquanto, a idéia representa a *essência*, ou *natureza* dos seres. Ora, tal essência, ou natureza, pelo fato de determinar os seres a uma certa espécie, é *comum* a *todos* os seres, que pertencem à mesma espécie, e a *todos* pode atribuir-se *no mesmo sentido*, e por isso, é uma coisa *universal*; tal é a *humanidade*. Logo, a idéia, representando a *essência*, ou *natureza* dos seres, é *universal*.[1]

b) *A idéia é necessária.* — A idéia representa a *essência*, ou a *natureza* dos seres. Ora, a essência dos seres é *imutável*, e por isso, *necessária*; porque se lhe tirar ou acrescentar um só dos elementos,

---

são *próprios* de cada ser. Assim um certo homem, por exemplo, *Pedro*, é *animal*, é *racional*, é *branco*, é *alto*, é *sábio*, etc. Alguns desses elementos, como *animal*, *racional*, são *comuns* a todos os homens; outros, como *branco*, *alto*, etc., são próprios deste homem, que se chama *Pedro*, e não de outro homem. Os elementos *comuns* constituem a *essência*, ou a *natureza* de Pedro, porque a *essência* do homem é constituída pela *animalidade* e pela *racionabilidade*; ao passo que os outros estão fora da natureza. Ora, a idéia de *homem* representa a *essência*, ou a *natureza*, desse ser, e não as propriedades individuais, que o fazem distinguir dos outros homens. Na verdade, a *idéia* é a forma de uma faculdade *imaterial*, como é a nossa inteligência. Mas uma faculdade *imaterial* só pode receber uma coisa *imaterial*, como é a *essência* dos seres. As imagens representativas das propriedades *individuais* dos seres só podem ser recebidas nas faculdades da ordem inferior, que é a *sensitiva*.

Advertimos que a *idéia* pode ser tomada segundo o seu objeto *material* e segundo o seu objeto *formal*. É tomada segundo o seu objeto *material*, quando se toma no conjunto de *todos* os elementos, que a constituem; assim, quando digo: *Pedro* é *homem*, a idéia de *homem* é tomada no conjunto de *todos* os elementos, que a constituem e que são a *animalidade* e a *racionalidade*. É tomada segundo o seu objeto *formal*, quando se toma na *parte* dos seus elementos, que denota a diferença *específica*; assim quando digo: o *homem e o anjo conhecem o Criador*, a idéia de *homem* é tomada apenas *num* dos seus elementos — a *racionalidade*, pela qual o homem convém com o anjo e que é a causa adequada desse conhecimento.

1 A idéia *universal*, como veremos, é formada pela *abstração*, enquanto a inteligência considera nos seres de uma espécie o que é *comum* a *todos*, sem se importar do que é *próprio* de cada um. É só a este caráter de *universalidade*, de que são dotadas as idéias, que devemos o poder de formar *júzos* e *raciocínio*s. Assim, se posso dizer com razão que *Pedro* é *homem*, *Paulo* é *homem*, só posso dizê-lo enquanto a idéia de *homem* representa o que há de *comum* nos indivíduos humanos, prescindindo do que é *próprio* de *Pedro*, de *Paulo*, etc.; porque se a idéia de *homem* representasse o que é próprio de *Pedro*, não poderia dizer-se que *Paulo* é *homem*.

que a constituem, muda imediatamente; assim, se ao *homem*, que é o *animal racional*, se tirar o *animal*, já não temos mais o *homem*, mas o *anjo*. Sendo necessária a *essência* dos entes, também *necessária* é a idéia, que o representa.[1]

20. A idéia é sinal natural. — *Sinal* é uma coisa, que nos leva ao conhecimento de outra. É *natural* ou *convencional*, conforme a relação entre a coisa significativa e a coisa significada depende da *natureza* (assim, o fumo é sinal *natural* do fogo), ou depende do *acordo* dos homens (assim, o ramo da oliveira é sinal *convencional* da paz). — Ora, a idéia é *sinal*, porque apresenta um objeto ao nosso espírito; e é sinal *natural*, porque a relação entre ela e o objeto depende da *natureza*, independente de toda a convenção humana.[2]

21. Compreensão e extensão da idéia. — *A compreensão* da idéia é a *soma* ou o *conjunto das notas*, ou *dos elementos, que a constituem*; assim, a *compreensão* da idéia de *homem* é formada pelos dois elementos, ou notas; *animalidade* e *racionalidade*. A *extensão* é a *soma* ou o *número dos indivíduos, que a idéia abrange*; assim, a *extensão* da idéia de *homem* é constituída pela coleção de todos os indivíduos humanos. — A *compreensão* e a *extensão* da *idéia* estão na razão *inversa*; porque, quanto maior é a *compreensão*, tanto menor é a *extensão*, — e, vice-versa, quanto maior é a *extensão*, tanto menor é a *compreensão*; assim, a idéia de *homem* tem mais *compreensão* que a idéia de *animal*, porque o homem possui todos os graus de perfeição, de que é dotado o animal, e, além disso, possui a razão de que o animal é destituído, — mas, pelo contrário, a idéia de *animal* tem mais *extensão* que a idéia de *homem*, porque a idéia de

1 Como se vê, a *necessidade*, ou *imutabilidade*, da *idéia*, é uma conseqüência da *necessidade*, ou *imutabilidade*, da *essência* das coisas. — Da *necessidade*, ou *imutabilidade* da *essência* trataremos, e com o devido desenvolvimento, mais tarde, na *Ontologia*.

2 A divisão do *sinal* em *natural* e *convencional* funda-se no seu nexo com a *coisa significada*. — Mas, se atendermos ao seu nexo com a *faculdade cognitiva*, o *sinal* divide-se também em *formal* e *objetivo*. É *formal*, quando é *imagem* e *semelhança* de uma coisa e por isso, nos leva *imediatamente*, antes dele ser percebido por si mesmo, ao conhecimento da coisa significada; assim a imagem de uma flor, recebida na faculdade visual, leva *imediatamente* esta faculdade à percepção da flor. É *objetivo*, quando *primeiramente* é conhecido em si mesmo, e só em seguida leva à percepção do objeto representado; assim o fumo é sinal *objetivo* do fogo. Ora, a idéia é sinal *formal*; porque leva *imediatamente* à percepção do objeto, e só depois é percebida pela *reflexão*. — Mas disto ocupar-nos-emos mais tarde.

animal abrange todos os homens, como a idéia de *homem*, e, além disso, estende-se a muitos outros seres vivos, aos quais não se estende a idéia de homem.[1]

ARTIGO II
Divisão geral da idéia

22. Divisão geral da idéia. — A *idéia* pode considerar-se — ou quanto ao *objeto*, que ela representa, — ou quanto ao *modo*, por que o representa. Daí uma dúplice divisão.

23. Divisão da idéia quanto ao objeto representado. — Quanto ao *objeto*, que representa, a *idéia* divide-se — a) em *real* e *lógica*, — b) *positiva* e *negativa*, — c) *absoluta* e *relativa*, — d) *simples* e *composta*, — e) *abstrata* e *concreta*, — f) *intuitiva* e *abstrativa*, — g) *unívoca* e *análoga*, — h) *singular, universal,* e *particular*, — i) *universal-direta* e *universal-reflexa*.

a) Idéia real e lógica. — Idéia *real* é a que representa um objeto *real*, isto é, existente fora do nosso pensamento; tal é a idéia de *homem*, considerado como é em si mesmo. — Idéia *lógica* é a que representa um ente *lógico*, isto é, só existente na inteligência; tal é a idéia de *homem*, considerado como *espécie*, a que estão subordinados os indivíduos humanos.[2]

b) Idéia positiva e negativa. — A idéia *positiva* é a que exprime uma *entidade* ou *perfeição*; tais são as idéias de *luz*, de *virtude*. — A idéia

---

1 A *compreensão* da *idéia* não pode aumentar nem diminuir, sem que a idéia deixe de ser o que é; porque a *compreensão* denota a *essência*, e esta é incapaz de aumento e de diminuição. A *extensão* da *idéia*, porém, pode aumentar ou diminuir, sem que por isso, aumente ou diminua a sua *compreensão*; pois a *extensão* é uma coisa *extrínseca* e *acidental* à *idéia*.

2 Um e o mesmo ser pode considerar-se *em si*, ou na *inteligência*. — Considerado *em si*, o ser possui propriedades, de que a natureza a dotou, independentemente do nosso pensamento. A idéia, que representa este ser, é *real*; tal é a idéia de *homem*, considerado *em si mesmo*, isto é, nos seus elementos ou notas de *ser sensitivo* e *racional*. — Considerado na *inteligência*, o ser possui ou pode possuir atributos, que não possui na realidade e por isso, lhe foram dados, não pela natureza, mas pela abstração e reflexão do nosso pensamento. A idéia, que representa esse ser, é *lógica*; tal é a idéia de *homem*, considerado como *espécie*; porque na realidade não existe o *homem-espécie*, mas existe unicamente o *homem-indivíduo*.

negativa é a que denota a *ausência* ou *privação* de *entidade* ou *perfeição*; tais são as idéias de *trevas*, de *pecado*, que indicam a *ausência* da luz, ou da virtude.[1]

c) Idéia absoluta e relativa. — A idéia *absoluta* representa um objeto, que se não refere a outro; como a idéia de *planta*. — A *relativa* representa um objeto, que se refere a outro; como a idéia de *filho*, que se refere à de *pai*.

d) Idéia simples e composta. — A idéia é *simples*, quando é constituída por um *único* elemento; tal a idéia de *ente*. — É *composta*, quando abrange *vários* elementos; como é a idéia de *homem*, composto de *alma* e de *corpo*.[2]

e) Idéia abstrata e concreta. — Idéia *abstrata* é a que representa uma essência ou propriedade, como que separada do sujeito e subsistente por si; tal é a idéia de *sabedoria*. — *Concreta* é a que representa um sujeito com a sua forma ou propriedade, como existe nas coisas; tal é a idéia de *sábio*.[3]

---

1 A idéia *negativa* não representa a própria *ausência* de entidade, porque a *ausência* é *nada* e do *nada* não há imagem, mas significa a *oposta entidade enquanto negada*. Assim a idéia de *trevas* representa — não a *ausência* da luz, mas a *negação* da luz, isto é, a própria luz *enquanto negada*. — Para que, pois, uma idéia possa chamar-se *positiva* ou *negativa*, é necessário atender à *coisa significada*, e não ao seu *termo oral*. Se a idéia exprime uma *ausência* de entidade, é sempre *negativa*, embora o termo oral seja *positivo*, tal é a idéia de *morte*; como também, se a idéia exprime uma *entidade*, é sempre *positiva*, embora o termo oral seja *negativo*, tal é a idéia de *imortal*. Por isso, alguns termos são *positivos* na *expressão* e *negativos* na *significação* (exemplo *cegueira, morte, pecado*) e outros são *positivos* na *significação* e *negativos* na *expressão* (exemplo *imortalidade, imensidade*).

2 Pode dizer-se também que a idéia — é *simples*, quando exprime uma essência incomplexa, isto é, quando exprime uma *única essência* (porque a essência, ainda que constituída por vários elementos, é por si *simples* ou *indivisível*, de modo que não lhe se pode tirar um só elemento, sem que ela fique destruída), tal é a idéia de *homem*; — é *composta*, quando exprime uma essência *complexa*, isto é, um complexo de essências, tal é a idéia de *sábio*, que significa o *homem* e a *sabedoria*.

3 Há três espécies de *concreto*: *metafísico, físico* e *lógico*. É *metafísico*, quando a forma ou propriedade é *essencial* ao sujeito: tal é *homem*, porque a *humanidade* compete *essencialmente* ao indivíduo da espécie humana. É *físico*, quando a propriedade, ainda que *intrínseca* ao sujeito, é, contudo, *acidental*, enquanto não lhe compete necessariamente; tal é *sábio*, porque a *sabedoria* não compete *necessariamente* ao homem, aliás todo o homem seria sábio. É *lógico*, quando a propriedade é *acidental* e *extrínseca* ao sujeito; tal é *louvado*, porque o *louvor* está propriamente no conceito e nas palavras dos que louvam, e não no sujeito, que é seu termo.

f) Idéia intuitiva e abstrativa. — A idéia *intuitiva* é a que representa uma coisa como é *em si mesma*, enquanto esta se une imediatamente à inteligência ou pela sua essência ou por uma imagem própria; tal é a idéia de *Pedro*, que está na minha presença. — A idéia *abstrativa* é a que representa uma coisa, não como é em si mesma, mas como se encontra na imagem de outra coisa, que de algum modo a manifesta; tal é a idéia, que temos agora de Deus pela vista das criaturas.[1]

g) Idéia unívoca e análoga. — A idéia *unívoca* representa um objeto, que se toma sempre *numa e mesma* significação; tal é a idéia de *substância*, que aplicada à planta, ao sol, etc., significa sempre a mesma coisa. — A idéia *análoga* representa um objeto, que se atribui aos inferiores numa significação *nem totalmente idêntica, nem totalmente diversa*; tal é a idéia de *sanidade*, que se atribui ao *animal*, ao *alimento*, à cor.[2]

---

1 A idéia *intuitiva*, se chega a representar ou exprimir a coisa tanto quanto esta é cognoscível, de modo que o conhecimento *iguale* e como que *esgote* toda a grandeza do objeto conhecido, chama-se *compreensiva*. Os bem-aventurados, no Céu, têm um conhecimento *intuitivo* de Deus, mas não *compreensivo*: só uma inteligência infinita pode *compreender* um ser infinito. — Façamos uma advertência. Para a idéia de uma coisa ser *intuitiva*, não basta que a coisa seja conhecida *imediatamente, por si mesma*, mas é preciso que se una à faculdade cognitiva ou pela sua essência, ou por uma espécie ou imagem própria. Assim, o *todo* e a *parte* são coisas conhecidas *imediatamente, por si mesmas*, sem que, para serem percebidas, seja preciso recorrer a outras coisas, em que estejam contidas, e contudo essas idéias não são *intuitivas*, mas *abstrativas*, porque se formam pela *abstração*.

2 A idéia *análoga* merece especial atenção. *Analogia* significa *proporção, relação, semelhança*. Idéia *análoga*, como dizemos no texto, significa uma propriedade ou perfeição, a qual se atribui a entes, que são *essencialmente* diversos, mas que têm entre si uma certa *proporção* ou *semelhança*. Assim, quando se diz *são* o *animal* e *são* o *alimento*, a *sanidade* atribui-se ao animal e ao alimento numa significação, que não é — nem totalmente *idêntica*, porque à *sanidade* atribuída no *alimento* significa uma coisa, e atribuída ao *animal* significa outra, — nem totalmente *diversa*, porque a *sanidade* encontra-se no *animal* como no seu *sujeito* e no *alimento* como na sua própria *causa*.

Há uma tríplice espécie de idéias *análogas*; uma segundo a *proporção*, outra segundo a *atribuição* e a terceira segundo a *proporcionalidade*. — Alguns autores identificam a analogia de *proporção* com a de *atribuição*.

a) A idéia *análoga* segundo a *proporção* representa uma propriedade, a qual se atribui a dois entes, — a um, enquanto se encontra nele *principal* e *intrinsecamente (principal analogado)*, — a outro, enquanto, ainda que se não encontre nele intrinsecamente, contudo tem uma certa relação com o primeiro *(analogado secundário)*; tal é

a idéia de *sanidade*, atribuída ao *animal* e ao *alimento*, porque o *animal* diz-se *são* por si, enquanto a *sanidade* lhe convém *intrinsecamente*, ao passo que o *alimento* se diz *são* só em ordem ao animal, isto é, só enquanto é *causa* de sanidade no animal.

b) A idéia *análoga* segundo a *atribuição* representa uma propriedade, a qual se atribui a dois entes, — não enquanto a um convém *intrinsecamente* e ao outro em ordem ao primeiro, — mas enquanto um e outro se referem a um terceiro, ao qual essa propriedade convém *principal* e *intrinsecamente*; tal é a idéia de *sanidade*, atribuída ao *alimento* e à *cor*, porque o *alimento* e a cor, não se dizem *são* senão em relação a um terceiro, — ao animal, em que a sanidade se encontra principal e essencialmente, visto que o *alimento* é *causa* da sanidade do animal, e a cor é *sinal* dessa sanidade. — Por isso, na analogia de *atribuição* há, pelo menos, *três* termos, ao passo que na analogia de *proporção* há só *dois*.

c) A idéia *análoga* segundo a *proporcionalidade* representa uma propriedade, que se atribui a dois entes, não porque um se refere a outro, mas porque a *relação* dessa propriedade com um ente é *semelhante* ou *proporcionada* à *relação* da mesma propriedade com outro ente; tal é a idéia de *rei*, que se atribui ao homem e ao leão, porque a relação do leão com os outros animais é semelhante à relação do soberano com os seus súditos, isto é, o leão está para os outros animais como o soberano está para os seus súditos. — Como se vê, a analogia de *proporcionalidade* encerra duas proporções e quatro termos (embora nem sempre explícitos), e chama-se de *proporcionalidade*,por isso, mesmo que a *proporcionalidade* é, como diz Santo Tomás, a proporção ou a semelhança entre duas proporções: "Aequalitas proportionum vocatur *proporcionalitas*" (*In V Met.*, lect. V).

A idéia *análoga* segundo a *proporcionalidade* pode ser análoga segundo a proporcionalidade *própria* e segundo a proporcionalidade *imprópria*, ou *metafórica*. — É análoga segundo a proporcionalidade *própria*, quando a propriedade, representada pela idéia, se atribui aos dois termos analogados, porque num e noutro se encontra como *forma intrínseca*, embora se não encontre em ambos *do mesmo modo*. Assim a idéia de *sapiência*, quando se atribui a Deus e ao homem, é análoga segundo a *proporcionalidade*, porque a relação da *sapiência* com a inteligência humana é *semelhante* à relação da mesma sapiência com a inteligência divina, visto que numa e noutra inteligência a *sapiência* significa o conhecimento das causas *supremas*; — e é análoga segundo a proporcionalidade *própria* porque a *sapiência* é uma forma *intrínseca* tanto da inteligência divina quanto da humana, embora na divina seja infinitamente mais perfeita do que na humana. — É análoga segundo a proporcionalidade *imprópria*, ou *metafórica*, quando a propriedade representada pela idéia se atribui aos dois termos analogados, porque num se encontra como forma *intrínseca* e noutro como *semelhança* dessa forma. Assim, a idéia de *riso*, quando se atribui ao homem e ao jardim, — é análoga segundo a *proporcionalidade*, porque a relação do riso com a face do homem é semelhante a relação da amenidade com o jardim; — mas é análoga segundo a proporcionalidade *imprópria*, ou *metafórica*, porque o *riso* compete *própria* e *intrinsecamente* ao homem, ao passo que ao jardim só compete por uma certa *semelhança*, que esse tem com o próprio riso do homem. — Essa analogia de proporcionalidade *imprópria*, embora tenha o seu fundamento nas coisas, contudo depende principalmente do arbítrio humano. — Donde se segue:

h) Idéia singular, universal e particular. — A idéia é *singular*, quando representa uma *essência*, *própria* de um só *indivíduo determinado*, de modo que só a esse convém ou pode ser atribuída; tal é a idéia de *Pedro*. — É *universal*, quando representa uma *essência*, *comum* a muitos entes, de modo que a todos e a cada um deles pode ser atribuída; tal é a idéia de *humanidade*, que é *comum* a todos os homens, e que se atribui a todos e a cada um deles. Por isso, a idéia *universal* toma-se em toda a sua *extensão*. — A *particular* é a própria idéia *universal*, mas tomada numa *parte* da sua extensão; como é a idéia de *alguns homens*.[1]

---

a) Na analogia de *proporção*, ou de *atribuição*, — 1º) a forma é *intrínseca* ao analogado *principal*, mas é *extrínseca* e só convém por *denominação* (quanto ao *nome*) aos outros analogados; assim a *sanidade* é *intrínseca* ao animal, mas é *extrínseca* à cor, ao alimento, etc., que dela só tem o *nome*, não a *realidade*; — 2º) a forma do analogado *principal* deve entrar na definição dos outros analogados, que recebem do principal o nome: assim não podemos entender o que é a sanidade no alimento, se não entendermos primeiramente o que é a sanidade no animal; — 3º) se nos analogados, principal e secundários, não há unidade de *forma*, porque a forma, encontrando-se apenas no analogado principal, é numericamente una, há contudo unidade de *ordem* enquanto os analogados secundários se referem a uma e a mesma forma do analogado, da qual tiram o seu nome: — 4º) os analogados não têm um e o mesmo conceito *objetivo*, porque não têm uma e a mesma forma, e o conceito é proporcionado à forma.

b) Na analogia de *proporcionalidade própria*: — 1º) a forma é *intrínseca* tanto ao analogado *principal* como aos *outros*, ainda que o não seja *do mesmo modo*: e por isso, as idéias análogas segundo esta analogia diferem das análogas segundo a *proporção* e a *atribuição*, e também das *unívocas*; — 2º) o analogado *principal* não deve entrar na definição dos outros, porque esses têm a sua forma *intrínseca*, de que tiram o próprio nome; — 3º) todos esses analogados convêm num só conceito objetivo, porque todos são intrinsecamente constituídos pela mesma forma; mas esta unidade é imperfeita, porque a forma não se encontra em todos do *mesmo modo*.

c) Na analogia de *proporcionalidade metafórica* verifica-se o que se verifica na analogia de *proporção* e de *atribuição*; porque, por exemplo, o *riso* não é *intrínseco* no jardim, como o é no homem, e por isso, não tem e não pode ter um e o mesmo conceito objetivo.

1 Toda a idéia representa uma *essência*. Mas a essência, que a idéia *singular* representa, está cercada de certas propriedades, que no seu conjunto só podem convir a um *indivíduo determinado*. Essas propriedades chamam-se também *notas* ou *propriedades individuais*, e reduzem-se a *sete*, contidas nos seguintes versos latinos;

Forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomem:
Haec ea sunt septem, quae non habet unus et alter.

A essência, porém, que a idéia *universal* exprime, considera-se em si ou nos seus elementos constitutivos, sem relação aos caracteres, que a tornam concreta nos

indivíduos, e desse modo representa-se-nos como uma coisa, a qual por tal modo existe ou pode existir em muitos seres, que neles se multiplique e a cada um deles se atribui. Assim (insistimos no mesmo exemplo) a *humanidade*, abstraída das circunstâncias ou notas que a tornam *concreta* em *Pedro, Paulo,* etc., — é uma coisa, que se encontra em muitos indivíduos, pois a humanidade existe em todos os homens, — multiplica-se *numericamente* neles, porque há tantos homens quantos são os que têm a humanidade, — e atribui-se a cada um deles, pois de cada indivíduo de natureza humana podemos dizer que é *homem*.

A idéia *universal* difere — a) da *transcendental*, — b) da *comum*, — c) da *coletiva*, — d) e da *particular*.

a) A idéia *universal* difere da *transcendental*. A idéia é *transcendental*, quando representa uma coisa, que pode atribuir-se a todos os entes, existentes e possíveis: tal é a idéia de *ente*, de *verdadeiro*, de *bom*, etc. Diz-se *transcendental*, porque *transcende*, ou *excede*, todos os *gêneros* e todas as *espécies*. Ora, há uma grande diferença entre a idéia *universal* e a *transcendental*. Por quanto, a idéia *universal* não representa senão o que é próprio de uma *determinada* categoria de entes; ao passo que a *transcendental* aplica-se a *todos* os seres, existentes e possíveis. Além disso, a idéia *universal* representa uma coisa, que se atribui a todos os sujeitos, aos quais se estende, numa significação *unívoca* ou *idêntica* (assim *homem*, aplicado a *Pedro*, a *Paulo*, etc., significa sempre a mesma coisa); ao passo que a *transcendental* representa uma coisa, que se atribui aos seus sujeitos numa significação *análoga* (assim *ente*, aplicado ao *homem*, à *planta*, à *pedra*, não significa a mesma coisa).

b) A idéia *universal* difere da *comum*. Na verdade, a essência, indicada pela idéia *universal*, multiplica-se nos sujeitos, a que se atribui, de modo que a essência de um indivíduo, embora convenha *especificamente* com a essência de outro indivíduo, todavia difere *numericamente*; assim são tantas as *humanidades*, quantos os homens. Mas a essência, denotada pela idéia *comum*, embora se atribua a vários supostos, todavia não exprime exigência de *multiplicação numérica* nos mesmos supostos, a que se atribui. Assim a Essência Divina é *comum* às Três Pessoas, mas não pode chamar-se *universal*, porque não pode estar sujeita à multiplicação *numérica*, pois há um só Deus (Cf. *S. Th.*; *In 1 Sent.*, dist., 19, q. 4, a. 2 ad 2).

c) A idéia *universal* difere da *coletiva* (exército, rebanho). Porquanto, a *universal* pode ser atribuída a *todos* e a *cada um* dos sujeitos: mas a *coletiva* convém só à *coleção inteira* dos sujeitos. Por exemplo, a idéia da *planta*, que é *universal*, atribui-se a *cada um* dos vegetais, assim dizemos: "a figueira é planta, o pinheiro é planta, a flor é planta", ao passo que a idéia de *exército*, por ser *coletiva*, não convém a cada soldado, porque não podemos dizer: "este soldado é o exército" (*Sum. Th.*, Ia, q. 31, a. 1 ad 2).

d) A idéia *universal* difere da *particular*. Porquanto, como dissemos, a idéia *universal* toma-se em *toda* a sua *extensão*, mas a *particular* só numa *parte* da sua *extensão*; assim quando dizemos "*alguns homens*" concebemos a essência *humana* existente, não em todos os homens, mas só em alguns homens *indeterminados*. — Como se vê, a idéia *particular* aproxima-se da *singular*, e às vezes chega a identificar-se com esta, como neste exemplo: *certo homem escreveu os Lusíadas*.

i) Idéia universal-direta e universal-reflexa. — A idéia *universal-direta* representa uma *essência*, considerada nos seus *elementos constitutivos, e sem relação aos indivíduos, nos quais se encontra ou pode encontrar-se*; tal é a idéia de *homem*, só considerada nas notas de *animalidade* e de *racionalidade*. — A idéia *universal-reflexa* representa a mesma *essência, mas considerada* em *relação* aos *indivíduos*, ou aos *inferiores, nos quais pode existir* e *aos quais pode atribuir-se*; tal é a idéia de *homem*, considerada como *espécie*. — Como se vê, a idéia *universal-reflexa* é a própria *universal-direta*, à qual se acrescenta a relação aos inferiores.[1]

24. Divisão da idéia quanto ao modo de representar o objeto. — Em relação ao *modo*, por que representa o objeto, a *idéia* divide-se

---

Portanto, é fácil reconhecer as notas, que caracterizam e distinguem a idéia *singular* e a *universal*. — A *singular* é *incomunicável*, porque convém exclusivamente a um certo e determinado indivíduo; a *universal* é *comunicável*, porque pode atribuir-se e atribui-se a todos e a cada um dos indivíduos, dotados da essência, que essa idéia exprime. — A *singular* é *concreta*, porque está envolvida nas propriedades *individuais*, ao passo que a *universal* é *abstrata*, pois considera-se como que separada das propriedades *individuais*, que possui na realidade. — A *singular* é *complexa*, pois que se compõe da *essência* e dos *caracteres individuais*: a *universal* é *incomplexa*, porque só exprime a *essência* do ente. — A *singular* tem menos *extensão* que a *universal*, porque a *singular* aplica-se a um só *indivíduo*, ao passo que a *universal* aplica-se a *muitos*, — mas tem mais *compreensão* que a *universal*, porque a *singular* não só representa a *essência*, como a *universal*, mas também representa as *notas* ou *propriedades*, que a *universal* não representa.

1 A idéia *universal-direta* representa um ente *real*: porque os *constitutivos* de uma essência se acham verdadeiramente na mesma essência, independentemente da nossa inteligência. A *universal-reflexa*, — enquanto contém a *universal-direta*, isto é, uma essência, é ente *real*, — mas, enquanto diz relação aos inferiores e se considera como uma *forma comum* a vários inferiores, é ente *lógico*, isto é, é um produto da nossa inteligência e não existe na realidade, embora tenha nesta o seu fundamento: assim o *homem*, considerado como *espécie* não existe realmente. Mas disto mais tarde, e com o devido desenvolvimento. — A idéia *universal-direta* é chamada *direta*, porque se concebe por uma consideração *direta* da nossa inteligência. Diz-se também — *metafísica* ou *objetiva*, porque exprime a essência considerada *em si*, isto é, independentemente do nosso pensamento, — *fundamental*, porque, não designando *explícita* e *positivamente* os indivíduos, é o *fundamento* da *universal-reflexa*. — A *universal-reflexa* diz-se *reflexa* porque se concebe por uma consideração *reflexa* da inteligência. Chama-se também — *lógica*, porque a *relação* de uma essência aos indivíduos, em que se encontra ou possa encontrar-se, é obra inteiramente dependente da inteligência, — *formal*, porque exprime exatamente a índole da idéia *universal*, que consiste em uma coisa ser *comum* a muitas.

— a) em *clara* e *obscura*, — b) *distinta* e *confusa*, — c) *completa* e *incompleta* — d) *adequada* e *inadequada*.

a) Idéia clara e obscura. — A idéia é *clara*, quando o objeto, por ela representado, se extrema de qualquer outro. — É *obscura*, quando o objeto não se extrema dos outros. — A idéia *obscura* pode tornar-se *clara*.

b) Idéia distinta e confusa. — A idéia é *distinta*, quando não só extrema o seu objeto de qualquer outro, mas também indica os *elementos essenciais* do mesmo objeto; assim, a idéia de *homem* é *distinta*, quando representa a *animalidade* e a *racionalidade*, que são os elementos constitutivos do homem. — É *confusa*, quando não exprime os *elementos essenciais* do objeto, ainda que o extreme de qualquer outro.

c) Idéia completa e incompleta. — A idéia é *completa*, quando abrange, não só os elementos *essenciais* do objeto, mas ainda as *mais simples notas*, em que eles podem resolver-se; assim, a idéia de *homem* é *completa*, quando exprime também as notas de *ente, subsistente, corpóreo, vivente, sensitivo, inteligente, livre,* — incluída na *animalidade* e na *racionalidade*. — É *incompleta*, quando, embora exprima os elementos *essenciais*, de que o ente é constituído, todavia não indica as mais *simples notas*, em que esses elementos se resolvem.

d) Idéia adequada e inadequada. — Idéia *adequada* é a que apresenta à inteligência todo o objeto em si mesmo e em todas as suas relações, por forma que entre ele e a idéia existe uma completa *equação*. Esta idéia, superior às forças da nossa inteligência é só própria de Deus. — A *inadequada* é a que não chega a tanta perfeição.[1]

ARTIGO III
Divisão da idéia universal-reflexa

25. Divisão da idéia universal-reflexa. — A idéia *universal-reflexa* é, como dissemos, a que representa a *essência em relação aos indivíduos*, e exprime o *modo, por que uma coisa pode existir em muitos*

1 Para outros, a idéia é *adequada*, se do seu objeto representa o que é bastante para um certo e determinado fim; é *inadequada*, no caso contrário. — Todavia esta interpretação não está muito conforme com a própria etimologia da palavra "*adequada*".

sujeitos e ser-lhes atribuída na mesma significação. — Ora, esta idéia divide-se em *espécie, gênero, diferença, propriedade* e *acidente*. Essas idéias chamam-se *predicáveis.*[1]

26. Espécie. — *Espécie* é uma idéia *universal*, que representa a essência *completa* de muitos *indivíduos*, só *numericamente* distintos entre si; tal é a idéia de *humanidade*, que, compreendendo a *animalidade* e a *racionalidade*, exprime a essência *completa* de cada indivíduo humano. — Para que, pois, uma idéia *(o conteúdo)* possa atribuir-se como *espécie*, é necessário — que denote *uma* coisa *comum* a vários entes, — que essa coisa se refira a entes só *numericamente* distintos entre si, — e que exprima a essência *completa* dos mesmos entes.[2]

27. Gênero. — *Gênero* é uma idéia *universal*, que representa o elemento essencial, *comum* a *espécies diversas*; assim, *animal* é *gênero*, porque exprime o elemento *comum* à essência do homem e à do animal irracional. — Para que, pois, uma idéia possa atribuir-se como *gênero*, é necessário — que denote *uma* coisa *comum* a vários entes, — que essa

---

1 A idéia *universal* pode ser *unívoca* ou *análoga*. — A *universal-análoga* é a que se atribui a diversos seres em significação *análoga*; assim são *análogas* as idéias *transcendentais, — ente, uno, verdadeiro, bom, —* porque a *entidade*, a *unidade*, a *verdade*, o *bem*, ainda que sejam possuídos por todos os seres, todavia não o são do mesmo modo. — A *universal-unívoca* é a que se atribui a diversos seres em significação *unívoca*; assim são *unívocas* as *cinco idéias universais-reflexas*, pois atribuem-se aos sujeitos na *mesma* significação.

As cinco idéias *universais-unívocas* eram chamadas pelos antigos "*predicáveis*" *(praedicabilia)*, pois exprimem, como dissemos, os *diversos modos por que uma coisa pode existir em muitos sujeitos e ser-lhes atribuída (praedicari)*, e pelos modernos são chamadas "*categoremas*".

2 Um exemplo mostrará claramente o modo porque a nossa inteligência forma a idéia de *espécie*. Vendo muitos indivíduos humanos, podemos, por meio da abstração, prescindir das notas ou caracteres *individuais, próprios* de cada um, e só considerar os elementos *constitutivos* da *essência, comuns* a todos os que são dotados da mesma essência. O conjunto de *todos* os elementos *comuns* constitui a *espécie*. Assim a idéia de *homem*, considerada em relação aos indivíduos humanos, é *espécie*; porque — denota *uma* coisa *comum* a vários entes, pois a *humanidade* é uma coisa só e todavia se encontra multiplicada em todos os indivíduos humanos, — diz respeito a entes só *numericamente* distintos, pois os indivíduos humanos diferem, não *essencial*, mas *numericamente*, — exprime a essência *completa* desses indivíduos, porque não se encontra neles elemento substancial ou comum, que não se ache contido na idéia de *homem*.

coisa se refira a entes *especificamente* distintos entre si, — e que exprima a essência *incompleta* dos mesmos entes, e, propriamente, o elemento *determinável* da essência.[1]

28. Diferença. — *Diferença* é uma idéia *universal*, representativa do elemento essencial, que é *próprio* de cada espécie, — isto é, que unido ao *gênero* constitui a *espécie*; tal é *racional*, que unido ao gênero *animal* constitui a espécie *humana*. Por isso, para que uma idéia possa atribuir-se como *diferença*, deve — representar *uma* coisa *comum* a vários entes, *numericamente* distintos, — exprimir a essência *incompleta*, e, propriamente, o elemento *determinante* da essência.[2]

---

1 Se compararmos um homem, não com outro homem, mas, por exemplo, com um cavalo, veremos que um e outro convém num elemento *essencial*, mas diferem noutro. Convém enquanto são ambos *animais*: pois dizemos que o homem é *animal*, o cavalo é *animal*. Diferem enquanto o homem é animal *racional*, e o cavalo é animal *irracional*. Esse elemento *essencial*, que é comum a diversas *espécies*, é o *gênero*. Assim *animal* é *gênero*, porque — denota *uma* coisa *comum* a vários entes, pois a *animalidade*, que é uma só coisa, é comum ao homem e ao bruto, — diz respeito a entes, que diferem na *espécie*, pois o homem e o bruto são entes *especificamente* diversos, — exprime a essência *incompleta*, porque o homem e o bruto, além desse elemento essencial, que é comum a ambos e que é significado pela idéia de *animal*, possuem outro elemento essencial, que é próprio de cada um e de que deriva a sua diversidade específica, — e por isso, exprime o elemento *determinável* da essência, porque, por exemplo, *animal*, podendo ser *racional*, ou *irracional*, não é por si determinado a uma ou outra espécie, e por isso, é *determinável*, e *deve ser determinado*.

O *gênero* difere da *espécie*; porque a *espécie* exprime a essência *completa* e existe em sujeitos, só *numericamente* distintos entre si: ao passo que o *gênero* exprime *uma parte* da essência e existe em sujeitos, que *especificamente* diferem um do outro. Por isso, a *compreensão* do *gênero* é menor que a da *espécie*, embora a *extensão* daquele seja maior que a desa, pois o *gênero* compreende várias *espécies*.

2 Assim, quando dizemos: o *homem é animal racional*, a idéia *racional* é uma *diferença*, porque — representa uma coisa que se encontra em *todos* os indivíduos humanos, só *numericamente* distintos, porque *todo* o homem é *racional*, — exprime a essência *incompleta*, porque o homem, além de *racional*, é também *animal*, — e exprime o elemento *determinante* da essência, porque *determina* o gênero *animal* e o limita a uma espécie (humana) e não a outra (beluína).

As seguintes notas, relativas à *diferença*, são de grande importância.

a) A *diferença* distingue-se da *espécie* e do *gênero*. — Distingue-se da *espécie*; pois a *espécie* exprime a essência *completa*, e a *diferença* exprime só *uma parte* da essência. — Distingue-se do *gênero*; pois esse exprime a parte essencial *comum* a espécies diversas, e, para exprimir isso, assume a forma de *substantivo*, (por exemplo:

29. Divisão do gênero, da espécie e da diferença. — Cada uma destas três idéias *universais* — *gênero, espécie* e *diferença* — divide-se em *suprema, ínfima* ou *próxima*, e *intermédia*.

a) Gênero *supremo* é o que acima de si não tem outro gênero e que por isso, não pode ser *espécie*. — *Ínfimo*, ou *próximo*, é o que abaixo de si não tem outro gênero, mas só espécies. — *Intermédio* é o que tem, acima e abaixo de si, outro gênero, e, ao mesmo tempo mas sob diverso aspecto, é *gênero* e *espécie*.

b) Espécie *suprema* é a que está imediatamente abaixo do gênero *supremo*. — *Ínfima* é a que está abaixo do gênero *intermédio*. — *Intermédia* é a que está abaixo do gênero *intermédio*.

"animal"), ao passo que a *diferença* denota a parte essencial *própria* de cada espécie, e, para exprimir isso, assume a forma de *adjetivo* (por exemplo: "*racional*"). A razão é que a *diferença*, embora seja mais nobre que o *gênero* (assim *racional* é mais nobre que *animal*), todavia, para o nosso modo de entender, é inferior ao *gênero*; pois esse considera-se como sujeito daquela.

b) A *diferença* determina o *gênero* para esse constituir uma certa *espécie*, e não outra. Porquanto, o *gênero*, exprimindo o elemento *comum* a várias espécies, e sendo por isso, indiferente para constituir uma ou outra das espécies subordinadas, deve ser limitado a uma certa espécie e não a outra. Essa limitação é feita pela *diferença*. — Desse modo resulta a *espécie*, composta de *gênero* e de *diferença*. Esses dois elementos não se distinguem *física* ou *realmente*, mas só *lógica* ou *mentalmente*; pois a *espécie* não é uma terceira realidade composta de duas outras realidades, mas é uma terceira idéia composta de duas idéias incompletas.

c) As *diferenças* devem de *algum modo* ser contidas sob o *gênero*; aliás não se lhe poderiam unir. Dizemos — de *algum modo*: porque as *diferenças* não estão contidas *em ato* sob o *gênero* (aliás deveríamos atribuir a este, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, predicados contraditórios), mas estão contidas em *potência*, enquanto o *gênero*, que é por si indiferente, *pode* ser determinado por elas.

d) A *diferença*, por exprimir uma qualidade *essencial*, que, unida ao *gênero*, constitui a *espécie*, não pode deixar de ser *positiva*, isto é, deve exprimir uma *perfeição* ou *realidade*. E se, às vezes, é *negativa*, isto é, se indica a *ausência* de perfeição ou realidade, não devemos pensar que a *diferença* seja mera *negação* (pois a *negação* é *nada* e o *nada* não pode ser *elemento essencial* das coisas), mas devemos entender que a qualidade, a qual determina o *gênero* a uma certa espécie, nos é desconhecida, e que pode ser dotada de toda e qualquer essência, menos daquela que é afastada do *gênero* pela diferença *negativa*. Assim, quando dizemos que o cão é *animal irracional*, essa diferença "*irracional*" não denota que a qualidade *essencial*, que unida ao gênero "*animal*" constitui o cão, seja uma *negação* ou *ausência* de realidade, mas significa que essa qualidade nos é desconhecida, e que pode ser tudo, menos *racional* (Cfr. *S. Th., De Ente et Essentia*, c. 6).

c) Diferença *suprema* é a que, unida ao gênero *supremo*, constitui as espécies *supremas*. — *Ínfima* é a que, unida ao gênero *ínfimo*, constitui as espécies *ínfimas*. — *Intermédia* é a que, unida ao gênero *intermédio*, forma as espécies *intermédias*.[1]

30. Propriedade. — *Propriedade* é uma idéia *universal*, representativa de uma qualidade, que *necessariamente* emana da essência *completa*; tal é no homem a *faculdade de falar*. — Para que, pois, uma qualidade possa dizer-se *propriedade*, é necessário — que derive da essência *completa*, — que derive *necessariamente*, — e que por isso, convenha a *todos* os entes dotados da *mesma essência*, e só a eles, e convenha *sempre*.[2]

---

1 Advertimos que a *espécie*, o *gênero* e a *diferença*, quando se atribuem aos entes, que lhes estão subordinados, se tomam no sentido, que essas idéias *universais-reflexas* denotam *explicitamente*, e não no sentido que elas exprimem *implicitamente*. Sejamos mais claros.

Não só a *espécie*, mas também o *gênero* e a *diferença* significam a *espécie completa*. Na verdade, o *gênero* e a *diferença* atribuem-se, por *identidade*, aos entes, que lhes estão subordinados, pois dizemos: o *homem* é *animal*, o *homem* é *racional*. Ora, esses *dois universais*, se não significassem a essência *completa*, mas só *um* dos elementos essenciais, não poderiam atribuir-se, por *identidade*, aos seres, que lhes estão sujeitos, pois a *parte* não pode atribuir-se ao *todo*; assim, se nesta proposição — o *homem* é *racional*, a *diferença* "racional" significasse *só uma parte* da essência humana, teríamos que o homem é o ser dotado *exclusivamente* de *razão*: o que é falso.

Todavia, o *gênero* e a *diferença*, se denotam a essência *completa* dos entes, não a denotam *explicitamente*. Porquanto o *gênero*, *explicitamente*, só denota a *parte* essencial, *comum* a várias *espécies*; e, *implicitamente*, denota a outra *parte* essencial, *própria* de cada *espécie*. Como também a *diferença*, *explicitamente*, só denota a *parte* essencial, *própria* de cada *espécie*; e, *implicitamente*, exprime a *parte* essencial, *comum* a várias espécies.

Em resumo: — a *espécie* significa a essência *completa*, e exprime-a *explicitamente*; — o *gênero* significa a essência *completa*, mas *explicitamente* só denota a parte essencial, que é *comum* a várias espécies e que por isso, é indeterminada e determinável; — a *diferença* também significa a essência *completa*, mas *explicitamente* só denota a parte essencial, que é *própria* de cada *espécie* e que por isso, é determinada e determinante.

A *espécie* é *universal-reflexa* por tudo o que ela significa e denota; o *gênero* e a *diferença* são *universais-reflexas* só pelo que denotam *explicitamente* (Cfr. *S. Th.*, *Op. 30*, cc. 4 e 5 — *Op. 48*, tr. 1, c. 4).

2 A *propriedade* não constitui a essência, mas deriva da essência *constituída*, e deriva *necessariamente*; de modo que, constituída a essência, resulta a *propriedade*. — Por isso, a *propriedade* — convém a *todos* os que têm essa essência, porque, derivando *necessariamente* da essência, deve encontrar-se onde se encontra a essência,

31. Acidente. — Acidente é uma idéia *universal*, representativa de uma qualidade, que *indiferentemente* pode dar-se ou deixar de dar-se num sujeito; tal é a *bondade* no homem.[1]

— convém *exclusivamente* aos que têm essa essência, porque só os que têm uma essência podem participar do que necessariamente deriva dela, — e convém *sempre*, porque o ente não pode perder a propriedade, sem perder a essência. — Deve, porém, advertir-se que uma qualidade, para ser verdadeira propriedade, deve derivar da essência *completa*, isto é, do conjunto de *todos* os elementos, que constituem a essência; porque, se derivasse de *um só* elemento, não poderia convir *exclusivamente* a *uma* espécie, mas conviria também a outra espécie, que é constituída por aquele elemento; assim *dormir*, com relação ao homem, não é uma *propriedade* no sentido rigoroso da palavra, porque deriva da essência *incompleta* do homem, isto é, deriva do homem enquanto *animal*, e por isso, convém também ao bruto.

A *propriedade* distingue-se da *espécie*, do *gênero* e da *diferença*; porque esses três *universais* constituem, no todo ou em parte, a essência; mas a *propriedade* emana, ainda que *necessariamente*, da essência *constituída*.

1 O *acidente* distingue-se da *propriedade*; pois essa emana *necessariamente* da essência constituída, e aquele pode aderir ou deixar de aderir à mesma essência. — Note-se que uma qualidade, para ser *acidente*, não é necessário que possa e deva separar-se *realmente* do sujeito, mas bata que possa separar-se *mentalmente*. Assim a *alvura* do cisne é *acidente*; visto que, embora ela não possa separar-se *realmente* do cisne, todavia podemos pensar que o cisne perca a alvura, sem perder a sua essência.

Das noções expostas resultam os seguintes corolários:

a) O *gênero* e a *espécie* atribuem-se *em concreto* aos entes, que lhes estão subordinados, quando esses entes são *substâncias*, isto é, seres subsistentes por si; assim dizemos: o homem é *animal*, e não podemos dizer: o homem é *animalidade*. Porquanto, nesses juízos afirmamos a existência da identidade entre o sujeito e o predicado. Ora, essa identidade não existiria, se a *espécie* e o *gênero* se atribuíssem em *abstrato* à *substância*: pois a *substância*, por ser uma coisa *completa*, não é idêntica a uma essência *abstrata*, a qual, excluído o sujeito a que adira, é uma coisa *incompleta*.

b) O *gênero* e a *espécie* atribuem-se em *abstrato* aos inferiores, quando esses entes são *acidentes*, isto é, são entes que precisam de outro ente, a que adiram; assim dizemos: a alvura é *cor*, e não podemos dizer: a alvura é *colorida*. Na verdade, o *gênero* e a *espécie*, quando se atribuem ao *acidente*, devem exprimir o que é essencial ao *acidente*, e não o que lhe é *estranho*; porque esses dois *universais-reflexos* são predicados *essenciais*. Mas, se o *gênero* e a *espécie* se atribuíssem em *concreto*, exprimiriam a *essência* do *acidente*, e também o *sujeito*, em que a *essência* existe e que, por ser um ente *substancial*, é *estranho* à idéia de *acidente*.

c) A *diferença*, a *propriedade*, o *acidente* atribuem-se aos sujeitos *em concreto*; assim dizemos: Pedro é *racional*, *honesto*, etc., pois esses três universais assumem a forma de *adjetivo*, e todo *adjetivo* é *concreto*.

32. As idéias universais-reflexas são cinco. — As idéias *universais-reflexas* denotam os diversos modos, por que uma coisa pode existir em muitos sujeitos e ser-lhes atribuída. Ora, os diversos modos, por que uma coisa pode existir em muitos sujeitos e ser-lhes atribuída, são *cinco*. Porquanto, o que existe em muitos sujeitos — ou *pertence à essência* deles, — ou *adere* à essência já *constituída*. — Se pertence à *essência*, — ou constitui a essência *completa*, e temos a *espécie*, — ou apenas constitui *uma parte* da essência, e temos o *gênero* ou a *diferença*, segundo essa parte da essência é *indeterminada* e *determinável* ou é *determinada* e *determinante*. — Se *adere* à essência já constituída, — ou adere *necessariamente*, e temos a *propriedade*, — ou adere *contingentemente*, e temos o *acidente*. Logo, as idéias *universais-reflexas* são *cinco*.[1]

ARTIGO IV
Redução das idéias a categorias

33. Categorias. — As nossas idéias, consideradas *objetivamente*, são tantas e tão diversas, que, para evitar a confusão, devem reduzir-se a certas classes universais. Essas classes chamam-se *categorias*. — *Categorias*, pois, são os *gêneros supremos*, a que se reduzem e sob os quais se subordinam todas as idéias, consideradas *objetivamente*, e que representam todos os predicados, que podem atribuir-se a um sujeito.[2]

---

1 Devemos explicar essas duas afirmações — que toda a idéia representa uma *essência* e que a idéia de *propriedade* e de *acidente* não constitui a essência, mas uma coisa que *adere* à essência *já constituída*. Na verdade, toda idéia representa uma essência. Essa essência encontra-se, não só na *substância*, mas também, embora secundariamente, no *acidente*; pois também o *acidente* é uma coisa determinada, e não é outra, e uma coisa é o que é pela sua *essência*. O *acidente*, pois, tem a sua essência e todavia não constitui a *essência* da *substância*. A *substância* tem a sua *essência*, constituída por elementos, que por isso, chamam-se *substanciais*, e tem propriedades ou qualidades, cada uma das quais é dotada de essência própria, a qual *não constitui*, mas *modifica* a própria substância.

2 Os antigos davam às *categorias* o nome de *praedicamenta*, porque essas, como dizemos, representam os *predicados*, que se atribuem ou podem atribuir-se a um sujeito; assim como davam o nome de *praedicabilia* às cinco idéias *universais-reflexas*, de que nos ocupamos no artigo antecedente. — As *categorias* diferem das cinco idéias *universais-reflexas*, pois essas exprimem os diversos *modos*, porque uma coisa pode ser

34. Requisitos das categorias. — As *categorias* devem ter os seguintes requisitos: — a) a sua significação deve ser clara e determinada; porque, se for confusa e incerta, não podem servir para ordenar idéias; — b) uma não deve incluir outra, aliás teremos uma repetição inútil; — c) devem ser abstratas e universais, de maneira que possam representar os *gêneros supremos* das nossas idéias.

35. As categorias das idéias são dez. — Cada *idéia* representa um *objeto*. Serão, pois, tantas as categorias das *idéias*, quantas forem as dos *objetos*. As categorias dos *objetos* são *dez*, a saber: *substância, quantidade, qualidade, relação, ação, paixão, localização, quandocação, estado* e *hábito*; pois não há objeto que não se reduza a alguma dessas. Logo, as categorias das *idéias* são *dez*; e não há idéia que não possa compreender-se em alguma dessas classes. — A enumeração é completa e satisfaz aos requisitos indicados no número antecedente.[1]

---

atribuída a outra; ao passo que as *categorias* denotam as próprias *coisas*, que são ou podem ser atribuídas a um determinado sujeito por um daqueles diversos *modos*.

1 Os escolásticos exprimiam as *dez* categorias com estes versos:

Arbor (*Substância*)	sex (*quantidade*)	Servos (*relação*)	ardore (*qualidade*)	refrigerat (*ação*)	ustos (*paixão*)
Ruri (*localização*)	cras (*quandocação*)	Stabo (*estado*)	Sed tunicanis ero (*hábito*)		

As categorias não podem ser mais do que as *dez* indicadas no texto. Na verdade, as *categorias*, representando os diversos *predicados*, que podem atribuir-se a um sujeito, devem ser tantas, quantas são as perguntas, que podem fazer-se acerca de um indivíduo. Ora, essas perguntas não são mais nem menos de *dez*. Assim, acerca de *Pedro*, podemos perguntar: O que é? É homem *(substância)*. É grande? É pequeno *(quantidade)*. — De quem é filho? É filho de Paulo *(relação)*. — Como é? É bom *(qualidade)*. — O que está fazendo? Escreve *(ação)*. — O que sofre? Sofre sede *(paixão)*. — Aonde? Em Coimbra *(localização)*. Quando? Hoje *(quandocação)*. — Como está? Sentado *(estado)*. — O que veste? A batina *(hábito)*. Acabadas essas perguntas, já não há mais que investigar. Logo, as *categorias* são *dez*.

Foi Aristóteles quem primeiro reduziu todas as idéias a *dez* categorias, que são as enumeradas no texto. — Essa classificação é a mais completa e racional, que se conhece. Na verdade, todo o *predicado* — ou exprime uma coisa, que existe em si, — ou exprime uma coisa, que existe noutra, como no seu *sujeito*, que a sustenta. Se a coisa existe *em si*, é *substância*; se existe *num sujeito*, é *acidente*. *Substância* e *acidente* são, pois, as classes supremas, às quais se reduzem todos os predicados; porque tudo o que existe *em si* está contido sob a categoria da *substância*, e tudo o que existe *num sujeito* está contido sob a categoria do *acidente*. — O *acidente* subdivide-se em *nove*

classes. Porquanto, o que existe noutro ente, como no seu *sujeito*, refere-se a esse por *nove* modos; pois que, — ou é a extensão das partes materiais do mesmo sujeito, e é *quantidade*, — ou é uma perfeição, que determina o sujeito, e é *qualidade*, — ou é uma ordem mútua entre o sujeito e outro indivíduo, e é *relação*, — ou é o exercício da energia, de que o sujeito é dotado, e é *ação*, — ou é uma alteração, que o sujeito recebe pela ação de uma causa externa, e é *paixão*, — ou é uma determinação do sujeito quanto ao *lugar*, que ocupa, e é *localização*, — ou é a determinação do sujeito quanto à *duração*, e é *quandocação*, — ou é uma disposição do sujeito no lugar, e é *estado*, — ou é uma denominação, que se dá ao sujeito por causa do vestido, e é *hábito*. — Aristóteles, expondo a sua doutrina no livro das *Categorias*, diz que não entendeu dar uma enumeração nem absolutamente *exclusiva*, nem absolutamente *perfeita*, mas que só desejou apresentar uma, que lhe pareceu a mais apta para uma coordenação *lógica* das *idéias* e dos *objetos*.

Note-se a diferença entre o *acidente universal*, que é uma das cinco idéias universais-reflexas, e o *acidente categórico*, de que nos ocupamos. O acidente *universal* significa uma qualidade *contingente*, que pode *indiferentemente* dar-se ou deixar de dar-se no sujeito. O acidente *categórico* exprime um ente, *que existe num sujeito*, mas abstrai do modo porque existe, não exprimindo se existe *necessária*, ou *contingentemente*. Por isso, entre a substância e o acidente *universal* pode colocar-se a *propriedade*, que reside *necessariamente* na substância; mas entre a substância e o acidente *categórico* não há meio termo, e a *propriedade*, pelo fato de existir no sujeito, reduz-se ao acidente *categórico* (*Sum. Th.*, Ia, q. 77, a. 1 ad 5).

Alguns filósofos apresentaram diversos sistemas de *categorias*.

As categorias de *Victor Cousin* são duas: *Ente infinito* e *ente finito*. — As de *Schleiermacher* são duas: *sujeito* e *predicado*. — As de *Lotze* são três: *reais*, *atributivas* e *relativas*. — As de *Sigwart* são quatro: *coisa*, *propriedade*, *atividade* e *relação*. — As de *Rosmint* são três: *ontológicas*, *dialéticas* e *ideológicas*. — As de *Spinoza* e *Descartes* são três: *substância*, *atributo* e *modo*. — As de *Locke* também são três: *substância*, *modo* e *relação*. — As de *Leibnitz* e de *Wolff* são seis: *substância*, *quantidade*, *qualidade*, *paixão*, *ação* e *relação*. — *Renouvier* estabeleceu a *relação* como base das categorias. — Para *Krause*, a categoria fundamental é o *ser*, considerado nos três diferentes aspectos de *tese*, *antítese* e *síntese*.

As mais célebres categorias, que os modernos opõem às de Aristóteles, são as de *Kant*. Esse filósofo reduziu todas as idéias *puras* (meramente subjetivas) a *doze* categorias, dispostas em quatro classes: *Unidade*, *Pluralidade* ou *Multidão*, *Totalidade* (Quantidade), — *Realidade* ou *Afirmação*, *Negação*, *Limitação* (Qualidade), — *Substância* e *Modo* ou *Acidente*, *Causa* e *Efeito*, *Ação* e *Paixão* (Relação), — *Possibilidade* e *Impossibilidade*, *Existência* e *Não-existência*, *Necessidade* e *Contingência* (Modalidade).

De todas essas categorias diremos em geral — a) que algumas são de menos para abranger todo o objeto, ou são demais e por isso, se incluem umas nas outras: — b) que outras são falsas, porque não correspondem à realidade das coisas, ou se fundam em falsos princípios.

36. Modo de considerar as categorias. — As categorias podem considerar-se num dúplice estado — *em si* e na *inteligência*. Consideradas *em si*, são entes *reais*, *universais-diretos*, e possuem atributos, de que a natureza as dotou. Consideradas na *inteligência*, são entes *lógicos*, *universais-reflexos*, e têm atributos, que lhes não convém na realidade, mas foram formados pela abstração. — Enquanto entes *reais*, as *categorias* são objeto da *Metafísica*; pois esta trata daquelas, para lhes conhecer a *essência*, e as *propriedades*, que emanam da essência. Enquanto entes *lógicos*, constituem o objeto da *Lógica*; pois esta considera as *categorias* como *gêneros supremos*, para sob eles coordenar, como gêneros *intermédios* e espécies, todos os predicados, que se podem atribuir a um sujeito.[1]

A classificação de Kant não pode aceitar-se pelas seguintes razões. — a) Algumas das suas categorias são transcendentes, vagas e indeterminadas, como são as dispostas sob a *Qualidade* e a *Modalidade*, e por isso, não podem servir para a coordenação das idéias. — b) As categorias das três primeiras classes, segundo Kant, são superiores às das 4a, quando é próprio o contrário, porque não existe *realidade*, nem *pluralidade*, nem *causa* e *efeito*, que se não conceba como *possível* ou *existente*. — *c)* Algumas delas estão contidas em outras: assim a *unidade* e a *pluralidade* estão contidas na *realidade*; a *não-existência* reduz-se à *possibilidade* ou à *impossibilidade*. — d) Outras estão mal dispostas: assim, a *substância*, sendo uma coisa *absoluta*, não pode estar subordinada à *relação*; a *quantidade*, por depender da *substância*, não pode ser anterior a esta; a *ação* e a *paixão*, a *causa* e o *efeito*, por não serem *relações*, não podem estar subordinadas à *relação*; o *acidente*, em geral, não pode também colocar-se sob a *relação*, porque há apenas um gênero de *acidente*, que se chama *relação*. — e) As categorias de Kant são meramente *subjetivas*, sem relação alguma à realidade; quando é certo que as categorias são *objetivas*, porque representam os predicados *reais*, que se podem atribuir a um *sujeito*. — f) Finalmente, o sistema de Kant é falso na sua própria base. As *categorias*, como as entendeu sempre o senso comum, são idéias, ou conceitos objetivos e simples, sob os quais se coordenam todos os predicados reais. Ora, as categorias, como as entende Kant, não se referem à *primeira* operação da inteligência, mas à *segunda*; não são *conceitos*, são *juízos*, ou, melhor, são *formas de juízo*, e representam os diferentes *modos* porque um predicado se atribui a um sujeito; e essas *formas*, esses *modos* são inteiramente *subjetivos*, aos quais nenhuma realidade corresponde.

1 As categorias, enquanto constituem o objeto da *Metafísica*, são noções *reais* e *objetivas*, e podem ser atribuídas aos objetos, que existem fora da inteligência; ao passo que, enquanto são objeto da *Lógica*, são noções *lógicas* e *subjetivas*, e não podem atribuir-se aos objetos existentes na realidade; porque, tomadas nesse segundo sentido, as categorias são idéias universais-reflexas, isto é, se consideram como *gêneros* e *espécies*, que hão de ser coordenadas e dispostas conforme a diversidade da sua extensão. Por isso, se a categoria *metafísica* é constituída

37. Definição das categorias. — Reservando para a *Metafísica* uma conveniente explicação das *categorias*, aqui damos apenas a *definição* de cada uma delas: que é quanto basta para a coordenação das idéias.

1ª Categoria	Substância é a coisa que para existir não carece de sujeito, a que adira; assim, o homem é substância.
2ª Categoria	Quantidade é a propriedade, pela qual a substância é divisível em partes; tal é a grandeza na pedra.
3ª Categoria	Qualidade é a perfeição, que modifica a substância, sem alterar-lhe a essência; tal é a virtude e a ciência no homem.
4ª Categoria	Relação é o nexo, que liga uma substância à outra; assim, filho indica uma relação.
5ª Categoria	Ação é o exercício da força, de que a substância é dotada; tal é escrever.
6ª Categoria	Paixão é a alteração, que a substância sofre pela ação do agente; tal é sentir frio.
7ª Categoria	Localização é a determinação da substância quanto ao lugar; por exemplo, Pedro está em Roma.
8ª Categoria	Quandocação é a determinação da substância quanto ao tempo; por exemplo, Pedro ontem escreveu.
9ª Categoria	Estado é a disposição das partes quantitativas da substância no lugar; por exemplo, André está sentado.

---

exclusivamente pelo *gênero supremo*, considerado nos seus atributos *reais* e *objetivos*, a categoria *lógica* é toda a série de predicados essenciais, compreendendo o gênero *supremo*, os gêneros e as espécies *intermédias*, até à espécie *ínfima*.

10ª Categoria Hábito é a denominação que se dá à substância por causa do vestido ou decoração; por exemplo, o magistrado togado.[1]

38. Ordenação da primeira categoria. — Não basta determinar o número das categorias; é mister estabelecer a ordem em cada uma delas. — Limitar-nos-emos a apresentar a ordenação da *primeira*, que é a *substância*.

- *Substância* é o gênero *supremo*. Divide-se em corpórea e incorpórea (diferenças supremas). — Substância *corpórea* é o *corpo* (espécie suprema).
- *Corpo* (1º gênero intermédio) pode ser *animado* e *inanimado* (1as diferenças intermédias). *Corpo animado* constitui o *vivente* (1ª espécie intermédia).
- *Vivente* (2º gênero intermédio) divide-se em *sensitivo* e *insensitivo* (2as diferenças intermédias). *Vivente sensitivo* é o *animal* (2ª espécie intermédias).
- *Animal* (gênero ínfimo) é *racional* ou *irracional* (diferenças ínfimas). *Animal racional* é o *homem* (espécie ínfima).
- *Homem* é só *espécie*, e abaixo de si só contém *indivíduos*.

1 Na *Ontologia* trataremos das *categorias* com o devido desenvolvimento. Mas a simples explicação mostra que as *categorias* são, em si, noções *reais,* porque denotam entes reais. — Por isso, não devemos pensar que as *categorias lógicas* sejam coisas *inteiramente ideais*, as quais nenhuma realidade corresponde, como erradamente imaginou *Kant*. As categorias, na *Lógica*, exprimem a coordenação *lógica* dos predicados *essenciais* das coisas *reais*: e por isso, alguma coisa, nelas, é *ideal*, e alguma coisa é *real*. É *ideal* a qualidade de *gênero*, ou de *espécie*, que se concebe por uma abstração: mas o que esse *gênero*, ou essa *espécie* exprime, é muito *real* ou *objetivo*. Porquanto, o *universal reflexo* supõe e contém o *direto*, e por isso, se tem atributos *ideais*, enquanto é *reflexo*, tem atributos *reais* ou *objetivos*, enquanto contém o *direto*. Essa é a razão porque a definição das categorias exprime uma coisa real ou objetiva.

Eis o quadro:

Substância
(gen. supr.)

corpórea *(dif. supr.)*	**Corpo** *(esp. supr. e 1º gen. interm.)*	(incorpórea)
Animado *(1ª dif. interm.)*	**Vivente** *(1ª esp. interm. e 2º gen. interm.)*	(inanimado)
sensitivo *(2ª dif. interm.)*	**Vivente** *(1ª esp. interm. e 2º gen. interm.)*	(insensitivo)
Racional *(dif. interm.)*	**Animal** *(2ª esp. interm. e gen. ínfimo)*	(irracional)

Homem
(esp. ínf.)
Pedro, Paulo, André.[1]

---

1 Façamos algumas reflexões acerca da ordenação da categoria de *substância*. — O gênero *substância* contém a espécie *corpo*, não na sua *compreensão*, mas na sua *extensão*; porque a *espécie* tem uma compreensão maior que o *gênero*, e, além desse, a *diferença*. — Estando as espécies superiores contidas nas inferiores, a essas competem as propriedades daquelas: assim ao *homem* competem as propriedades de *animal*, de *vivente*, de *corpo*, e, por conseqüência, de *substância*. — As *diferenças* dividem-se em *constitutivas* e *divisivas*. *Constitutivas* são as que constituem o *gênero*, e competem a todas as espécies, que estão contidas debaixo daquele gênero. *Divisivas* são as que *dividem o gênero*, e por isso, não são *todas* participadas por todas as espécies, mas uma diferença é participada por uma espécie, e outra por outra. Assim *animado* e *sensitivo* são diferenças *constitutivas* do *animal*, e por isso, são comuns ao homem e ao bruto: ao passo que *racional* e *irracional*, que são diferenças *divisivas* (porque dividem o *animal*), não são comuns ao homem e ao bruto, mas uma (*racional)* é própria do homem, a outra (*irracional*) é própria do bruto.

Na ordenação dessa categoria só consideramos as diferenças *positivas*. As diferenças *negativas*, unidas ao respectivo gênero, dão lugar a outras classificações. A substância *incorpórea* é o *espírito*, que se subdivide em inumeráveis espécies. O corpo *inanimado*, é o mineral, de que se ocupa a Mineralogia. O vivente *insensitivo* é a *planta*, de que trata a Botânica. O animal *irracional* é o *bruto*, que forma o objeto da Zoologia.

ARTIGO V
Termo, suas espécies e propriedades

39. Termo. — *Termo*, ou *palavra*, ou *vocábulo*, é a *expressão verbal* da *idéia*. — O homem, sendo naturalmente *social*, deve manifestar aos outros as próprias idéias. Esta manifestação extrínseca só pode efetuar-se por meios *sensíveis*; pois é próprio do homem, composto de alma espiritual e de corpo, elevar-se ao imaterial pelo sensível. Entre todos os meios o mais eficaz e universal é o *termo*.[1]

40. O termo é sinal convencional. — O *termo*, — a) é *sinal*, porque nos manifesta a idéia, concebida pela inteligência, — b) mas é sinal *convencional*, porque, embora nos seja natural a manifestação das nossas idéias por meios sensíveis, contudo foi o livre-arbítrio dos homens que ligou a um vocábulo determinado a significação de uma certa idéia. — No *termo*, como na *idéia*, considera-se a *compreensão* e a *extensão*.[2]

Agora uma advertência. Os seres, que possuem a essência *completa* do gênero *supremo* e dos *intermédios*, como são as *espécies* e os *indivíduos*, *diretamente* e *por si* colocam na relativa categoria. Os seres, porém, que só *incompletamente* participam do gênero *supremo* e dos *intermédios*, como são os *elementos* ou as *modificações* da espécie ou do indivíduo, só *indiretamente* se reduzem às categorias, e se colocam sob aquela, em que se encontra a espécie ou o indivíduo, de que são elementos ou modificações.

1 Entendemos falar, como se vê, do termo *oral*, ou *vocal*, que exprime sensivelmente a *idéia* (chamada *termo mental*). — Diz-se *termo*, porque é nele que se resolve e acaba, como no seu último elemento, a *proposição*.

A *idéia* e o *termo* diferem entre si pelas seguintes razões; — 1ª) a *idéia* exprime *imediatamente* o objeto; o *termo* exprime *imediatamente* a *idéia* e *mediatamente* o *objeto*; — 2ª) a *idéia* é *anterior* ao *termo*, pois esse só se emprega e forma para exprimir aquela, e sem *idéias* não haveria *termos*; — 3ª) pela *idéia* falamos conosco, indicando o objeto percebido; pelo *termo* falamos com os outros; — 4ª) a *idéia* é sinal *natural*, ao passo que o *termo* é sinal *convencional*, como vamos demonstrar.

Todavia, o nexo entre a *idéia* e o *termo* é tão estreito, que não podem separar-se. Não podemos conceber uma *idéia*, sem que ao mesmo tempo se forme na nossa fantasia o *termo*, que a representa e exprime; como também o *termo* é a própria *idéia* concretizada e tornada sensível.

2 O *termo*, além de ser sinal *convencional*, é também sinal *objetivo*: pois, antes de levar a inteligência ao conhecimento da *idéia* e do *objeto*, o *termo* deve ser primeiramente conhecido em si mesmo.

41. Espécies do termo. — O *termo*, sendo a *expressão verbal da idéia*, divide-se em tantas espécies, quantas são as espécies da *idéia*, considerada em relação ao *objeto* representado.[1]

Para evitarmos repetições inúteis, consideraremos a divisão do *termo* — a) em *positivo* e *negativo* — b) em *absoluto* e *conotativo* — c) em *abstrato* e *concreto* — d) em *singular*, *universal* e *particular* — *e)* em *unívoco*, *equívoco* e *análogo*.

a) Termo positivo e negativo. — Termo *positivo* é o que exprime uma *realidade*, ou *perfeição*; como o termo **Deus**, *caridade*. — *Negativo* é o que denota a *ausência* de *realidade*, ou de *perfeição*; como o termo *nada*, *trevas*.[2]

b) Termo absoluto e conotativo. — Termo *absoluto* é o que significa uma coisa, que é *substância*, ou que é considerada como *substância*; tal é *planta*, *bondade*. O *absoluto* chama-se também *denotativo*. — *Conotativo* é o que exprime uma *propriedade* ou *qualidade, que existe e enquanto existe* numa substância; tal é *bom, sábio*.[3]

---

1 Ao *termo* não podem convir as divisões, que são próprias da *idéia*, considerada em relação ao *modo* porque representa o objeto; pois o *termo* limita-se a exprimir o *objeto*, existente na inteligência, mas prescinde do *modo* porque o mesmo objeto é percebido.

2 Para conhecermos se um termo é *positivo* ou *negativo*, devemos considerar a *idéia*, que ele exprime. Se a idéia é *positiva*, isto é, se representa uma *perfeição* ou *realidade*, o termo é *positivo*: como também se a idéia é *negativa*, isto é, se denota *ausência* de *realidade* ou *perfeição*, o termo é *negativo*. Assim são *positivos* os termos: *imenso, imortal, infinito* etc.: e são *negativos* os termos: *morte, pecado, vício*, etc. — O termo *negativo* distingue-se do *privativo*. Porquanto, o *negativo* denota apenas a ausência de realidade, sem indicar se o sujeito é capaz ou incapaz dessa realidade; ao passo que o *privativo* significa a *ausência* de uma perfeição num sujeito, que a devia possuir, tal como é o termo *cego*, com relação ao homem.

3 Como se vê, o termo *conotativo* exprime, ao mesmo tempo, duas coisas: uma *qualidade* e um *sujeito*, ou uma substância, que a possui. O termo *absoluto* denota *diretamente* o *sujeito* com as suas qualidades: o *conotativo* significa *diretamente* a *qualidade*, existente no sujeito. — Por isso, a *denotação* é a propriedade de termo *denotativo* ou *absoluto*, enquanto esse indica um *sujeito*, ou uma *substância*: como a *conotação* é a propriedade do termo *conotativo*, enquanto ele indica uma *qualidade* ou um *atributo* de um sujeito ou de uma substância. — O termo *absoluto*, ou *denominativo*, costuma chamar-se também *substantivo*, e o *conotativo* diz-se também *adjetivo*. Todavia o *adjetivo* tem mais extensão na Lógica do que na Gramática; porque muitas vezes os termos, que na Gramática são *substantivos*, na

c) Termo abstrato e concreto. — Termo *abstrato* é o que exprime uma essência ou propriedade, considerada em si mesma, sem relação ao sujeito, que a possui: tal é o termo *humanidade, vida, sabedoria,* etc. — *Concreto* é o que denota um sujeito com a sua essência ou propriedade, como existe na ordem real; tal é o termo *homem, vivente, sábio,* etc.[1]

d) Termo singular, universal e particular. — O termo *singular* é o que exprime uma *essência, própria* de um *indivíduo determinado,* de modo que só a esse indivíduo pode ser atribuída; tal é o termo *Pedro.* — *Universal* é o que exprime uma *essência, comum* a muitos entes, do modo que a todos e a cada um desses pode ser atribuída: tal é o termo *homem.* — *Particular* é o próprio termo *universal,* mas limitado na sua *extensão*; por exemplo, *algum homem.*[2]

e) Termo unívoco, equívoco e análogo. — Termo *unívoco* é o que se atribui a vários entes, mas sempre na *mesma significação*; tal é o termo *homem,* quando se atribui a *Pedro, Paulo, André,* etc. — *Equívoco* é o que se atribui a vários entes, mas em *diversa significação*; tal é o termo leão, quando se atribui a uma *constelação* e a um certo *animal.* — *Análogo* é o que se atribui a vários entes numa significação, que não é inteiramente *idêntica,* nem inteiramente *diversa*; tal é o termo *são,* quando se atribui ao *animal* e ao *ar.*[3]

Lógica são *adjetivos,* ou *conotativos*: tais são os termos *médico, pintor, músico,* etc., que exprimem uma qualidade aderente a uma sujeito.

1 Todo termo *conotativo* é *concreto*: mas nem todo o *concreto* é *conotativo*; assim o termo *homem* é *concreto,* mas não é *conotativo.* — O *concreto* pode ser, indiferentemente, *adjetivo* e *substantivo*; assim os termos *sábio* e *homem* são ambos *concretos.*

2 O termo *universal,* como a idéia *universal,* distingue-se do termo *transcendental,* do *comum,* do *coletivo,* e do *particular.*

3 O termo pode ser *equívoco,* mas não a *idéia.* Porquanto o *termo,* sendo um sinal *convencional,* pode empregar-se livremente para denotar entes diversos: mas a idéia, por ser um sinal *natural,* não pode representar senão um único objeto. — Para se conhecer se um termo é *unívoco,* ou *equívoco,* é preciso considerar os sujeitos aos quais se atribui. Se os sujeitos convêm entre si não só na denominação, mas também *na essência,* o termo é *unívoco*; se os sujeitos não convém *na essência,* ainda que convenham na denominação, o termo é *equívoco.* — É preciso evitar o uso dos termos *equívocos*: aliás o meio, que nos foi dado por Deus para a manifestação dos nossos pensamentos, converter-se-á num instrumento de confusão e de ruína social. Quando, pois, se emprega um termo, que tem diferentes significações, é necessário determinar o seu sentido.

42. Propriedades do termo. — As principais *propriedades* do *termo* são *seis*: — *suposição*, *apelação*, *estado*, *distração*, *ampliação* e *restrição*.

a) Suposição. — *Suposição* é a *acepção* ou *posição* do *termo em lugar da coisa, que ele exprime*. — Não podendo introduzir no discurso as coisas, de que se trata, servimo-nos dos sinais, que façam as vezes delas. Esses sinais são os *termos*. — São tantas as espécies da *suposição*, quantos são os modos, por que um termo pode substituir uma coisa.[1]

b) Apelação. — *Apelação* é a *aplicação* de *um termo a outro*; assim, quando digo: **Deus** *é santo*, aplico o termo *santo* ao termo **Deus**. — O termo, que se aplica, diz-se *apelante*; o termo, a que o outro se aplica, chama-se *apelado*. Nas *proposições*, o *predicado* é o termo *apelante*, e o *sujeito* é o termo *apelado*.[2]

---

1 A suposição divide-se primeiramente em *própria* e *imprópria*. A suposição *própria* é a acepção do termo em lugar da coisa, que o mesmo termo exprime na sua significação *própria*, como nesse exemplo: *Coimbra* é uma *cidade* de *Portugal*. *Imprópria* é a acepção do termo em lugar da coisa, que o mesmo termo denota na sua significação *imprópria*, ou *metafórica*, como: *Coimbra* é o *cérebro* de Portugal. — A *suposição própria* pode ser *real* e *lógica*. A *real* é a acepção do termo em lugar da coisa, considerada quanto aos seus atributos *reais*, como: o *homem* é *inteligente*. A *lógica* é a acepção do termo em lugar da coisa, considerada quanto aos seus atributos *lógicos*, como: o *homem* é *espécie*. — A suposição *real* pode ser *absoluta* e *pessoal*. A *absoluta* é a posição do termo em lugar da essência, considerada sem relação aos indivíduos, como: o *homem* é *animal racional*. A *pessoal* é a posição do termo em lugar da essência, enquanto existe nos indivíduos, como: *o homem morre* (porque não morre a essência humana, mas sim o indivíduo humano). — A suposição *pessoal* pode ser *singular*, *universal* ou *distributiva*, *particular*, e *coletiva*; conforme o termo representa *um só* indivíduo, ou *todos* e *cada* um dos indivíduos contidos sob a sua extensão, ou apenas *alguns* indivíduos, ou a *coleção* dos indivíduos. — A suposição *particular* é *determinada* ou *confusa*, conforme o termo representa *alguns* dos seus inferiores *determinados* (exemplo: *alguns apóstolos* escreveram o Evangelho) ou *indeterminados* (exemplo: *alguns soldados* são necessários para a vitória). — A suposição *universal* é *completa* ou *incompleta*, conforme o termo representa — *todos* e *cada um* dos *indivíduos* (exemplo: *todo* o *animal* é sensitivo), — ou *todos* e *cada* uma das *espécies*, contidas sob o *gênero*, significado pelo termo (exemplo: *todo o animal* entrou na arca de Noé).

2 Para que um termo *(apelante)* possa aplicar-se a outro *(apelado)*, aquele deve referir-se de algum modo a esse. Ora, um termo pode referir-se a outro, ou por causa *forma*, que se encontra nesse, ou por causa do *sujeito*, que possui tal forma. Se um termo é *apelado* por causa da sua *forma*, a apelação é *formal*; se é *apelado* por causa do *sujeito*, a apelação é *material*. Assim quando digo: o *médico cura os doentes*, a apelação é *formal*, porque o médico *cura* enquanto possui a ciência, pela qual se chama e é médico; mas, quando digo: *o médico come*, a apelação é *material*, porque

c) Estado. — *Estado* é a *acepção do termo no tempo, que o verbo exprime*; assim, quando digo: o *surdo não ouve*, o termo *surdo* toma-se no *tempo presente*, significado pelo verbo *não ouve*, e o sentido é: *quem presentemente é surdo, não ouve*.

d) Distração. — *Distração* é a *acepção* do *termo num tempo diverso daquele, que o verbo exprime*; assim, quando digo: *os cegos vêem*, o termo *cegos* não deve tomar-se no tempo *presente*, como indica o verbo *vêem*, mas no tempo *passado*, de modo que o sentido é: *os que foram cegos, hoje vêem*. — A *distração* opõe-se *ao estado*.

e) Ampliação. — *Ampliação* é a *extensão do termo de uma significação menor a uma outra maior;* quando dizemos: *bem-aventurados os mansos, porque possuirão a terra*, o termo *mansos*, que pelo verbo *possuirão* só deveria referir-se aos *futuros*, estende-se a todos os mansos, que foram, são e serão.

f) Restrição. — *Restrição* é a *coartação do termo de uma significação maior a uma outra menor*; assim, nas palavras de Jesus aos Apóstolos: *pregai o Evangelho a toda a criatura*, o termo "*toda a criatura*" limita-se exclusivamente às criaturas *humanas*. — A *restrição* opõe-se à *ampliação*.

ARTIGO VI
Definição e divisão

43. Definição. — *Definição* é a *explicação* de uma *coisa* ou de um *termo*. — Assim, quando dizemos: "o homem é *animal racional*", damos

---

ele come, não enquanto é médico, mas enquanto é *homem*, que, aliás, pode possuir e possui a ciência da medicina. — Para distinguirmos se a apelação é *formal* ou *material*, devemos atender às seguintes regras: — 1.) O termo *apelante* emprega-se sempre *formalmente*, e não *materialmente*. Assim, quando digo: *o homem é bom*, o termo apelante *bom* toma-se *formalmente*, isto é, por causa da *forma*, que é a *bondade* e que reside no sujeito; porque, se se tomasse *materialmente*, isto é, por causa do *sujeito*, o sentido da proposição seria: *o homem é homem*. — 2.) Quando o termo *apelado* é *concreto*, toma-se *materialmente*, e não *formalmente*. Assim, quando dizemos: Deus *morreu por nós*, o termo *apelado*, que é Deus, toma-se *materialmente*, isto é, por causa do *sujeito*, e não *formalmente*, isto é, não por causa da *forma*, que é a Natureza divina: porque não entendemos que morreu a natureza divina, mas que morreu o Sujeito, ou a Pessoa, que possui a natureza divina, e morreu quanto à sua natureza humana.

a *definição* do homem. — Serve para conhecermos a *compreensão* das *idéias* e dos *termos*.[1]

44. Espécies da definição. — A *definição* é *nominal* e *real*.

a) A definição *nominal* é a que explica o *termo*; por exemplo, a Filosofia é o amor à sabedoria. — Divide-se em *etimológica*, *comum* e *particular*. A *etimológica* explica o *termo* pela *etimologia*, como: a Teologia é o discurso acerca de **Deus**. A *comum* explica o termo, declarando o sentido em que os homens geralmente o tomam, como: **Deus** é o ser necessário. A *particular* explica o *termo*, indicando o sentido, que lhe se aplica, como: a natureza é a coleção dos seres criados.[2]

b) A definição *real* é a que explica a *coisa* significada pelo *termo*; por exemplo, a Filosofia é a ciência das causas supremas dos entes, descobertas pela luz natural da razão. — Divide-se em *essencial* e *descritiva*. A *essencial*, de todas a mais nobre, explica a coisa pelos seus elementos *essenciais*; e subdivide-se em *lógica* e *física*, conforme esses elementos — são *lógicos* (como: o homem é animal racional), — ou são *físicos* (como: o homem é uma substância, composta de alma racional e de corpo orgânico). A *descritiva* explica a coisa pelos elementos, que se referem à mesma coisa, mas que não pertencem à sua essência, como são as *propriedades*, as *notas individuais*, etc.[3]

---

1 A *definição* serve para fixar o estado da questão, ou para dar uma noção exata das coisas, e assim evitar inúteis controvérsias.

A *definição* é o *princípio* e o *termo* da ciência. Partimos de uma definição incompleta ou provisória, para chegarmos a uma definição completa, e perfeitamente conhecida. É o que acontece com as idéias, que de obscuras e confusas se tornam claras e distintas. A *definição*, pois, é o *princípio* para os que apreendem, mas é o *termo* para os que já apreendem.

2 Relativamente à definição *nominal*, fazemos as seguintes observações: — 1ª) só devem ser definidos os termos *obscuros*, *incertos* e *equívocos*; — 2ª) a definição *comum* deve ser seguida sempre: aliás não seriam possíveis nem as ciências, nem as sociedades; — 3ª) a definição *particular* só deve ser apresentada em caso de necessidade.

3 Acerca da definição *real*, notamos: — 1º) A definição *essencial* deve, quando seja possível, preferir-se à *descritiva*; pois aquela explica a *natureza* das coisas, e esta pára na superfície. — 2º) É absurdo exigir a definição *essencial* de todas as coisas; pois, se tudo precisasse de *definição*, uma coisa devia ser definida por outra, e esta por outra, até o infinito: o que é absurdo, porque, então, nenhuma coisa podia ser definida. Por isso, todas as definições devem resolver-se em certas noções elementares, que, por serem evidentes, não precisam de definição.

45. Requisitos da definição. — A *definição* deve:

I. Ser composta do *gênero próximo* e da *diferença específica*; porque deste modo compreenderá todos os elementos, que constituem a essência da coisa definida.[1]

Essas noções são: *ente*, *unidade*, *verdade*, etc. Todavia dessas noções podemos fazer uma descrição ou declaração por meio de noções, que sejam, *relativamente* a nós, mais conhecidas. — Além disso, as mais elementares noções, por serem simplíssimas e constarem de uma única *nota*, não podem estar sujeitas a uma verdadeira definição, pois essa resolve a coisa nos seus vários elementos.

A definição *descritiva*, que explica a coisa por elementos *extra-essenciais*, divide-se em *própria*, *acidental*, *causal* e *genética*. — *Própria* é a que explica a coisa pelas *propriedades*, que derivam da essência da mesma coisa; como: o *homem* é *capaz de rir* e de *apreender a ciência*. — *Acidental* é a que explica a coisa pelas suas qualidades *acidentais*, que, *no seu conjunto*, só podem convir à mesma coisa; assim Virgílio (*Acn.*, III) descreve Poliphemo: *monstrum horrendum, informe, ingens, cui lumen ademptum, trunca manum pinus regir, et vestigia firmat*. — *Causal* é a que explica a coisa pelas *causas extrínsecas*, que são — a *eficiente* (como: *o homem foi criado por* **Deus**), — a *exemplar* (como: *o homem foi criado à imagem* de **Deus**), — a *final* (como: *o homem foi criado para que ame a* **Deus**). — A *genética* é a que explica a coisa pela sua *origem*, como: a *eclipse do sol deriva da interposição da lua entre o sol e a terra*. — A definição *descritiva* só num sentido *lato* e *impróprio* se chama *definição*; porque, embora faça distinguir uma coisa das outras, não explica o que é a coisa. — Todavia, esta definição emprega-se freqüentes vezes nas ciências, que não penetram no interno das coisas, para lhes descobrir os elementos essenciais.

Devemos advertir que de muitas coisas pode dar-se uma definição *absoluta*, e de muitas outras uma definição *relativa*. Dá-se uma definição *absoluta* das coisas, que, pela sua natureza, não se referem a outras; e essa definição indica exclusivamente os elementos, que constituem a *essência* da própria coisa; assim a *substância* é susceptível de uma definição *absoluta*. Dá-se uma definição *relativa* das coisas, que se referem essencialmente a outras; e essa definição indica também a coisa, à qual uma outra se refere; assim a definição do *acidente* exprime a *substância*, à qual, o acidente se refere. Diz Santo Tomás: "*Substantia*, quae habet quidditatem (essentiam) *absolutam*, non dependet in sua quidditate ex alio, ita quod oporteat exteriorem essentiam in eius definitione poni. *Accidentia* vero non habent esse nisi per hoc quod insunt in subjecto, et ideo eorum quidditas est dependens a subjecto; et propter hoc oportet quod subjectum accidentis in definitione ponatur" (In VII *Met.*, l. 1).

1 Deve seguir-se essa regra, quando se deseja a definição *lógica*, que é a mais excelente. — Todo o ente criado é composto de dois elementos essenciais, — um *comum* e *indeterminado*, outro *próprio* e *determinado*. Pelo elemento *comum* e *indeterminado*, o ente é semelhante aos outros: pelo elemento *próprio* e *determinado*, distingue-se dos outros e forma uma classe especial. O elemento *comum* e *indeterminado* é o *gênero*; o *próprio* e *determinado* é a *diferença específica*. Logo, a *definição*, para explicar a *essência* de um ente,

II. Ser *recíproca*, de modo que a *definição* e a *coisa definida* possam converter-se uma na outra. Esta condição deriva da primeira. É, pois, exata a definição: "o homem é animal racional", pois podemos dizer: "o animal racional é homem".

III. Ser *clara*; aliás, não consegue o seu fim.[1]

IV. Ser *breve*, para poder conservar-se na memória.[2]

---

deve apresentar o *gênero* e a *diferença*. — Mas note-se que o *gênero* deve ser *próximo*; pois o *remoto* não contém todas as notas essenciais da coisa definida. Assim, é falta esa definição: o homem é o *vivente racional*; pois que o *vivente*, sendo gênero *remoto* de *homem*, não inclui a nota de *animalidade*, pela qual o homem é semelhante aos brutos, nem o extrema do anjo, que também é *vivente racional*. — Se não podermos determinar o *gênero próximo* e a *diferença específica*, ou porque o ente é *simplicíssimo* e não consta de vários elementos, ou porque não temos um conhecimento *distinto* das coisas, devemos então designar duas propriedades, das quais a primeira exprima a semelhança, que a coisa definida tem com as outras, e a segunda denote o que é exclusivamente próprio dela. Assim, não podendo dar uma *rigorosa* definição de **Deus**, pois Ele é simplicíssimo e transcende todos os *gêneros* e todas as *diferenças*, dizemos que Ele é o *Ente dotado de perfeição infinita*.

1 Isto é evidente; porque a definição serve para declarar uma coisa obscura ou desconhecida. Por isso, na definição *nominal*, devemos empregar os termos mais conhecidos, e, na definição *real*, devemos recorrer a conceitos, anteriormente explicados. — Contradizem a esta regra — 1º) os que definem a coisa pela própria coisa, como: *homem é o ser que possui a humanidade*; — 2º) os que empregam termos *metafóricos, indeterminados, equívocos* ou *insólitos*, como: *os olhos são as estrelas do homem*; — 3º) os que, *sem necessidade*, se servem de termos *negativos*, que indicam o que a coisa não é, e não o que ela é, como: *o homem é não-pedra*. Dizemos — *sem necessidade*; porque, às vezes, ou pela limitação da nossa inteligência, ou pela própria natureza das coisas, devemos recorrer a termos *negativos*; assim, dizemos que **Deus** é *imenso*, que o *cego* é o homem que *não vê*.

2 Sendo a *definição* como a diretriz de toda a investigação e discussão, deve ser tal que possa, a cada instante e com facilidade, ser citada: o que não poderia fazer-se, se não fosse *breve*. Por isso, quando se define o *nome*, empreguem-se somente os termos necessários e suficientes para que se conheça a sua significação; e, quando se define a *coisa*, indiquem-se somente aquelas notas, que explicam a mesma coisa e a distinguem das outras: assim, é defeituosa esta definição: *o homem é animal racional e sagaz*, porque a nota *sagaz* está contida na nota *racional*.

Aristóteles (II *Post. Anal.*) ensina dois métodos para procurar e encontrar os elementos essenciais, de que se compõem a definição, especialmente *lógica*; um chama-se *descendente*, outro *ascendente*. — O método *descendente* parte do que é mais universal para descer ao que é menos universal. Por quanto, toma o *gênero*, ao qual está sujeita a coisa, que se há de definir, e a esse gênero sucessivamente acrescenta tantas diferenças específicas, quantas são necessárias para determinar e limitar o

46. Divisão. — *Divisão* é a *decomposição de um todo nas suas partes*, ou nos seus *elementos*. — A *divisão* leva-nos ao conhecimento da *extensão* das *idéias* e dos *termos*.[1]

47. Espécies da divisão. — A *divisão* é *lógica* e *real*.

a) A divisão *lógica* é a decomposição de um *todo lógico*, ou *universal*, nas diversas partes, que o constituem; tal é a divisão do *gênero* nas diversas *espécies*, de que é composto.

b) A divisão *real* é a decomposição de um *todo real*, ou *objetivo*, nas suas diversas partes; tal é a divisão de um organismo. — A divisão *real* é *física* ou *metafísica*, segundo o *todo real* é composto de partes distintas — ou *realmente* (tal é o homem composto de *corpo* e de *alma*), — ou só *logicamente* (tal é o homem composto de *animalidade* e *racionalidade*).[2]

---

gênero, de modo que essa possa converter-se na coisa definida. Então temos a definição; porque aquele gênero com as diferenças, à excepção da última, constitui o gênero *próximo*, e a última diferença é a *diferença específica*. Assim, devendo definir o *homem*, tomamos a *substância* com *gênero*, sob o qual o homem está contido; a esse gênero de *substância* acrescentamos as diferenças *corpórea, animada, sensitiva, racional*, e temos a definição *lógica* do *homem*; porque o gênero *substância* com as três primeiras diferenças é o *gênero próximo*, e a última diferença *racional* é a *diferença específica*. — O método *ascendente*, fazendo o caminho inverso, parte do que é menos universal para subir ao que é mais universal. Porquanto, começa por comparar a coisa, que se há de definir, com as coisas que mais lhe se aproximam. Essa comparação mostra que a coisa tem um elemento *comum* como as outras coisas, pelo qual lhes é semelhante, e tem outro elemento *próprio*, pelo qual difere das outras. O elemento *comum* é o *gênero*: o elemento *próprio* é a *diferença*. Assim, querendo empregar esse método para definir o *homem*, comparamos o homem com o bruto. Dessa comparação resulta que o homem convém com o bruto enquanto é *animal*, mas difere do bruto enquanto é *racional*. Por isso, *animal* é o *gênero* na definição de *homem*, e *racional* é a *diferença*.

1 Pela *definição*, que extrema o objeto de tudo o que lhe estranho, reconhecemos a *unidade* do mesmo objeto; pela *divisão*, que distingue as partes ou elementos do objeto, reconhecemos a sua *pluralidade* ou *complexidade*. Pela *definição*, o objeto torna-se *claro*; pela *divisão, distinto*. A *divisão*, pois, é o complemento da *definição*. — A *utilidade* da divisão é incontestável. A nossa inteligência é tão limitada, que não pode, com um só olhar, compreender as coisas, sobretudo se são complexas, e, para as compreender, deve esmiuçá-las e resolvê-las nas suas partes.

2 A divisão *física* pode ser — *essencial*, ou *integral*, ou *potencial*, ou *acidental*, segundo o *todo físico* é composto de partes — *essenciais* (tal é o homem composto de *alma* e *corpo*), — ou *integrantes* (tal é um *organismo*), — ou *potenciais* (tal é a nossa alma, que é dotada de muitas e diversas *potências* ou *faculdades*), — ou *acidentais* (tal é o todo *artificial*).

48. Regras da divisão. — A *divisão* deve:

I. Ser *breve*; de contrário produzirá confusão.

II. Ser *adequada*; de modo que a coleção das partes enumeradas seja igual ao todo. São, pois, defeituosas — tanto as divisões em que se omite alguma parte do objeto dividido, — como as que enumeram uma parte, que lhe não pertence.

III. Ser *ordenada*; de modo que o todo primeiramente se resolva nas partes mais próximas, e depois nas mais remotas.

IV. Ser *oposta*; de modo que as partes se excluam mutuamente: aliás uma parte será repetida sem utilidade.[1]

---

1 A *divisão* reduz-se a *classificação*, freqüentemente empregada pelos naturalistas. — Diremos da sua *definição*, *espécies*, *graus* e *requisitos*.

a) Classificação. — *Classificação* é a disposição ordenada de muitos indivíduos em classes. — Todos os seres, como já notamos, se relacionam por alguma semelhança. A nossa inteligência, considerando o caráter, em que muitos indivíduos são semelhantes, toma-o como base da *classificação*.

b) Espécies de classificação. — A classificação é *artificial* ou *natural*. É *artificial*, quando o caráter, que se toma por base, consiste numa propriedade *extrínseca* aos indivíduos. É *natural*, quando o caráter, que se estabelece como fundamento, é uma propriedade *essencial* aos indivíduos.

c) Vários graus de classificação. — Os naturalistas distinguem vários graus nas suas classificações. O mais alto grau é o *reino* (gênero supremo); o *reino* divide-se em *tipos* (1º gênero intermédio); o *tipo* em *classes* (2º gênero intermédio); a *classe* em *ordens* (3º gênero intermédio); a *ordem* em *tribos* (4º gênero intermédio); a *tribo* em *famílias* (5º gênero intermédio); a *família* em *gêneros* (gênero ínfimo); o *gênero* em *espécies*; a *espécie* em *variedades*; a *variedade* em *indivíduos*. — Note-se a diferença entre *espécie* e *variedade*. A *espécie* é a coleção de indivíduos, que participam da mesma natureza e geram outros indivíduos semelhantes. A *variedade* é a coleção de indivíduos, que, por causa de caracteres particulares acidentais, se distinguem dos outros indivíduos da mesma espécie. A *variedade*, que, por meio da geração, transmite os próprios caracteres, chama-se *raça*.

d) Requisitos da classificação. — A classificação, por ser uma divisão, deve satisfazer a todas as regras, que demos para essa. — Além disso, é necessário que o *caráter*, que se estabelece como base da classificação. — a) seja *único*, porque doutro modo não poderemos conhecer as mútuas relações dos seres; — b) seja *permanente*, porque, se for transitório, acabará a classificação com o caráter; — c) seja *importante*, aliás será inútil.

CAPÍTULO SEGUNDO
Juízo e Proposição

Sumário: — Juízo e proposição, sua divisão. — Divisão da proposição simples. — Divisão da proposição composta. — Qualidades das proposições.

ARTIGO I
Juízo e proposição, sua divisão

49. Juízo. — *Juízo é a união* ou a *separação de duas idéias, e por isso, de dois objetos, por meio da afirmação ou da negação*; como, "o homem é livre" — "o homem não é escravo". — O *juízo*, pois, é posterior à idéia.[1]

50. Elementos do juízo. — Os elementos do *juízo* são três: as *duas* idéias, e a *relação*, que elas têm entre si. — A *idéia* de que alguma coisa se afirma ou nega, diz-se *sujeito*; a *idéia* que se afirma ou nega do sujeito, chama-se *predicado*; a *relação* que une o predicado ao sujeito, denomina-se *cópula*. — O *sujeito* e o *predicado* são a *matéria* do juízo; a *cópula* é a *forma*.[2]

---

1 O *juízo* é necessariamente um ato da *inteligência*; porque só essa faculdade pode conhecer a relação (que é uma coisa *abstrata*) entre dois objetos e por isso, entre duas idéias. — Os escritores *sensualistas*, como *Tracy*, dizem que o *juízo* é um ato da *sensibilidade*; alguns *cartesianos* sustentam que ele é um ato da *vontade*. Uns e outros erram; porque a inteligência, e só ela, pode conhecer a *relação* entre duas idéias, e uni-las ou separá-las por meio da *afirmação* ou da *negação*, ao passo que a vontade e a sensibilidade são duas faculdades cegas e não julgam. É verdade que, às vezes, é a vontade que determina a inteligência a pronunciar o juízo (e isto verifica-se, quando a inteligência *não vê* a relação entre o sujeito e o predicado); mas o juízo é essencialmente um ato da inteligência. — Lembremo-nos sempre de que o juízo é a afirmação da conveniência ou desconveniência entre duas idéias, consideradas *não subjetivamente*, como meras formas ideais (como erradamente opina *Kant*), mas *objetivamente*, enquanto representam as próprias coisas externas. Quem ignora ou duvida se duas idéias representam, ou não, uma coisa real, não pode dizer se essas idéias convêm, ou não, entre si. O juízo, relativo à conveniência ou desconveniência entre duas idéias, funda-se necessariamente na conveniência ou desconveniência objetiva das coisas, que as idéias representam.

2 Para a formação do *juízo* são necessárias várias e diversas operações da inteligência. Primeiramente percebemos o *sujeito* e o *predicado*; em seguida comparamos esses dois elementos; finalmente pronunciamos o *juízo*, afirmando que eles convêm, ou não, entre si.

51. Divisão do juízo. — O *juízo* divide-se — a) em *afirmativo* e *negativo*, — b) *verdadeiro* e *falso*, — c) *direto* e *reflexo*, — d) *analítico* e *sintético*, — e) *imediato* e *mediato*.

a) Juízo afirmativo e negativo. — É *afirmativo*, se afirma a relação de conveniência entre o sujeito e o predicado; exemplo: "a água do Mondego é límpida". — É *negativo*, se nega aquela relação de conveniência; exemplo: "a água do Tibre não é límpida".[1]

b) Juízo verdadeiro e falso. — É *verdadeiro*, quando ao sujeito convém o predicado que lhe atribuímos, ou não convém o que lhe negamos; exemplo: "o amor de pátria é nobre" — "o mundo não é eterno". — É *falso*, quando ao sujeito não convém o predicado que lhe atribuímos, ou convém o que lhe negamos; exemplo: "o egoísmo é a norma da vida" — "o animal não é sensitivo".

c) Juízo direto e reflexo. — É *direto*, quando a inteligência afirma a conveniência, ou a desconveniência, do predicado com o sujeito, e, implicitamente, a própria conformidade com a realidade objetiva; assim, quando digo: *Pedro é homem*, afirmo que a *Pedro* compete a *humanidade*, e, ao mesmo tempo, que tal é o meu modo de ver. — É *reflexo*, quando, dobrando-se sobre si mesma, a inteligência considera o seu próprio juízo, e reconhece a sua *conformidade* com a realidade objetiva; como quando digo: *estou certo de que Pedro é homem*.[2]

O *juízo*, embora considerado nos seus *elementos*, seja uma coisa múltipla e composta, todavia, considerando na sua *essência*, é uma coisa simplicíssima: pois consiste na *afirmação* da conveniência ou da desconveniência entre o sujeito e o predicado, e essa *afirmação* é uma coisa simplicíssima.

1 O *juízo*, considerando na sua *matéria*, divide-se em *afirmativo* e *negativo*, enquanto o *predicado* convém ou não convém ao *sujeito*. Mas, se o consideramos enquanto é ato da inteligência, o *juízo* é sempre *afirmativo*; pois sempre *se afirma* que o *predicado* convém, ou não, ao *sujeito*.

2 Donde resulta — que o *objeto* do juízo *direto* é o próprio *sujeito*, a que se atribui um *predicado*, e o *objeto* do juízo *reflexo* é a própria *conformidade* da inteligência com a realidade, — e que o juízo *reflexo* inclui e supõe necessariamente o *direto*. — Como também se vê o erro dos que dizem que a inteligência, para conhecer a sua *conformidade* com a realidade objetiva, deve necessariamente *refletir* sobre os seus atos. A inteligência, como dizemos no texto, conhece essa *conformidade*, pelo fato mesmo de atribuir a um determinado sujeito um determinado predicado. Se não conhecesse, não pronunciaria o seu juízo. — Isto, porém, não obsta a que a inteligência examine, pela reflexão, o seu juízo primitivo e se convença, cada vez mais, da verdade do seu ato.

d) Juízo analítico e sintético. — É *analítico*, quando o predicado está contido na própria essência do sujeito, enquanto — ou a constitui, — ou dela deriva necessariamente; exemplo: o *homem é racional*. — É *sintético*, quando o predicado convém ao sujeito, não porque está contido na essência dele, ou deriva da essência, mas porque assim, o atesta a experiência, ou o testemunho dos outros homens; exemplo: *Pedro é sábio*.[1]

e) Juízo imediato e mediato. — É *imediato*, se a relação entre o predicado e o sujeito se conhece *intuitivamente*; exemplo: o mundo existe. — É *mediato*, se aquela relação só se conhece pelo discurso; exemplo: a nossa alma é imortal.[2]

52. Proposição. — *Proposição* é a *expressão verbal do juízo*. — Como o *termo* é a expressão *verbal* da *idéia*, assim, a *proposição* é a expressão *verbal* do *juízo*. Quando dizemos: o *céu* é *belíssimo*, enunciamos uma *proposição*.

---

1 No juízo *analítico*, o predicado convém ao sujeito *essencialmente*, e por isso, *necessariamente*, e onde se encontra o sujeito, deve encontrar-se o predicado; ao passo que, no juízo *sintético*, o predicado convém ao sujeito *acidentalmente*, e por isso, *contingentemente*, e pode encontrar-se o sujeito sem esse predicado. — O juízo *analítico*, em que a relação entre o sujeito e o predicado é conhecida pela simples *análise* do mesmo sujeito, chama-se também — a] *a priori*, porque faz conhecer o objeto pela seu *princípio*, que é o *conceito* da sua natureza ou essência, — b] *necessário*, porque o predicado convém *necessariamente* ao sujeito, — c] *metafísico*, porque a relação entre o sujeito e o predicado se funda na própria essência das coisas, — d] *absoluto*, porque não admite exceções, — e] *racional*, porque só a razão pode perceber que o predicado está na essência do sujeito. — O juízo *sintético*, em que a atribuição do predicado ao sujeito se funda na experiência ou no testemunho, denomina-se também — a] *a-posteriori*, porque se funda na experiência, — b] *contingente*, enquanto o predicado só *acidental* ou *contingentemente* convém ao sujeito, — c] *físico*, porque o nexo entre o predicado e o sujeito baseia-se num fato físico, — d] *hipotético*, porque pode ter exceções, — e] *empírico*, porque a relação entre o predicado e o sujeito conhece-se pela experiência ou pelo testemunho dos outros.

Kant, na sua *Crítica da razão pura*, admite uma terceira classe de juízos, que não são absolutamente *analíticos*, nem absolutamente *sintéticos*, e que ele chama *sintéticos-a-priori*.

É evidente a falsidade dessa opinião. Um predicado é, ou não é, da essência do sujeito. Não há meio termo. Se é da essência do sujeito, o juízo é *analítico*, ou *a-priori*; se o não é, o juízo é *sintético*. Dizer que um juízo é *sintético a-priori* é afirmar que um predicado convém e não convém essencial ou necessariamente ao sujeito: o que repugna ao senso comum. — Mais tarde voltaremos a esse assunto.

2 O juízo *imediato* diz-se também *primitivo*, porque não supõe outro juízo; e o *mediato* chama-se também *derivado*, pois deriva de outro juízo.

53. Elementos da proposição. — A *proposição* tem os mesmos elementos do *juízo*, a saber: o *sujeito*, o *predicado* e a *cópula*. — O *sujeito* exprime-se, em geral, pelo *nome substantivo*; o *predicado*, pelo nome *adjetivo*; a *cópula*, pelo *verbo substantivo "ser"*, posto no presente do *indicativo*. — O *verbo adjetivo* contém o *predicado* e a *cópula*, como: Pedro *estuda*.[1]

---

1 Advertimos que os *termos* da proposição devem ser tomados *formalmente*, isto é, segundo o sentido, e não *materialmente*, isto é, não segundo o número das palavras; por isso, muitos termos *materiais* podem formar um só termo *formal*. Assim, nesta proposição: *a alma humana, espiritual e imortal é criada por* **DEUS**, as palavras "*a alma humana, espiritual e imortal*" formam um só termo, que é o *sujeito*.

Digamos alguma coisa acerca do *nome* e do *verbo*.

O *nome* é um termo, que denota *pessoas*, ou *coisas*, ou alguma *propriedade*, que as pessoas ou as coisas possuem, sem denotar o *tempo* (embora haja termos, que signifiquem o *tempo*, como se fosse uma coisa; por exemplo: *dia*, *hora*, etc.). — Divide-se em *substantivo*, e *adjetivo*. O *substantivo* significa uma coisa, que é *substância*, ou que é considerada como *substância*. O *adjetivo* exprime uma coisa, que é *acidente*, ou que é considerada como *acidente*. Por isso, o *sujeito* da proposição, que indica uma substância, ou uma coisa considerada como substância, deve ser significado pelo nome *substantivo*; e o *predicado*, que indica um acidente, ou uma coisa considerada como acidente, deve ser significado pelo nome *adjetivo*.

O *verbo* é um termo, que indica o *estado*, a *ação* ou a *paixão* de pessoas ou coisas, com a indicação também do *tempo*, em que as coisas acontecem. — Divide-se em *substantivo* e *adjetivo*. O *substantivo* é o que propriamente significa o ato de *ser*, em que se fundam todos os outros atos, e é um só: *sou, és, é*. O *adjetivo* é o que, além do ato de *ser*, exprime também uma ação, ou uma paixão, ou uma modificação ou variedade do ser, como são os verbos: *amo, quero, etc.*

O verbo *substantivo* costuma chamar-se *primitivo*, porque todos os outros verbos são modificações ou determinações desse verbo; assim, quando digo: *Pedro ama*, o verbo *ama* exprime a ação de Pedro, fundada sobre o seu ato de *ser*, e resolve-se na seguinte: *Pedro é amante*. — Além disso, o verbo *substantivo* pode tomar-se num sentido *absoluto* e num sentido *relativo*. Toma-se num sentido *absoluto*, quando significa a *existência atual*, e então não é acompanhado pelo nome *adjetivo*, como: **Deus** *é*. Toma-se num sentido *relativo*, quando significa o *ato de ser* e compõe o predicado com o sujeito, como: *o homem é racional*. Tomado *absolutamente*, o verbo *ser* é sempre *real*. Tomado *relativamente*, o verbo *ser* é *lógico* ou *real*, conforme a natureza dos termos, que une ou separa. Se os termos são ambos *lógicos*, ou se um é *real* e outro é *lógico*, o verbo *é* exprime um ente *lógico*, como: *a quimera é impossível, Pedro é surdo* (a *negação* ou a *privação* não adere ao sujeito), — e, se os termos são ambos *reais*, o verbo *é* também *é* real, e denota o ser real e absoluto, em que se funda a união do predicado com o sujeito, como: **Deus** *é misericordioso*.

54. Divisão da proposição. — A *proposição* divide-se em *simples* e *composta*. — É *simples*, quando contém *um só sujeito* e *um só predicado*, como: "a primavera é agradável". — É *composta*, quando, *explícita* ou *implicitamente*, contém *mais que uma proposição simples*; como: "a música e a poesia são belas artes". — Tanto a proposição *simples* como a *composta* subdividem-se em várias espécies.[1]

ARTIGO II
Divisão da proposição simples

55. Fundamento dessa divisão. — Na proposição *simples* podemos considerar três coisas: — a *matéria*, de que se trata, — a *quantidade*, ou *extensão* dos termos, — e a *qualidade* do nexo entre o sujeito e o predicado.

Em relação à *matéria*, a proposição *simples* costuma dividir-se em *analítica* e *sintética*; — em relação à *quantidade*, em *universal, particular* e *singular*; — em relação à *qualidade*, em *afirmativa* e *negativa*.

56. Proposição analítica e sintética. — A proposição é *analítica*, quando exprime um juízo *analítico*; exemplo: "o homem é racional". — É *sintética*, quando traduz um juízo *sintético*; exemplo: "Pedro é sábio".

57. Proposição universal, particular e singular. — É *universal*, quando o sujeito é *universal*; exemplo: "toda a criatura é finita". É *particular*, quando o sujeito é *particular*; exemplo: "alguns homens são bons". — É *singular*, quando o sujeito é *singular*, exemplo: "Camões é o príncipe dos poetas portugueses".[2]

---

1 Alguns confundiram com a proposição *composta* a *complexa*. Proposição *complexa* é a que contém uma ou mais proposições *incidentes*, que determinam a significação do sujeito ou do predicado. Mas é infundada tal opinião. A proposição *complexa*, embora aparentemente *composta*, é *simples* na realidade, visto que a *incidente* não forma um termo distinto.

2 Na proposição *singular*, o *sujeito* é tomado em *toda* a sua *extensão*: por isso, a proposição *singular* equivale à universal, e reduz-se a essa. — A *universalidade* de uma proposição pode ser *metafísica, física* e *moral*. É *metafísica*, quando a relação entre o sujeito e o predicado se funda na própria essência das coisas, e por isso, não admite exceção alguma; como: "*a alma humana é espiritual*". É *física*, quando a relação entre o predicado e o sujeito se funda nas *leis físicas*, e por isso, pode ter exceções; como: "*nenhum morto ressuscita*". É *moral*, quando a relação entre o sujeito e o predicado se

58. Proposição afirmativa e negativa. — *Afirmativa* é a que exprime a *conveniência* do predicado com o sujeito; exemplo: "O B. Nuno Álvares foi um grande capitão". — *Negativa* é a que exprime a *desconveniência* do predicado com o sujeito; exemplo: "O orgulho não é bom conselheiro".[1]

59. Compreensão e extensão do predicado nas proposições afirmativa e negativa. — As seguintes observações são da máxima importância:

a) Na proposição *afirmativa*, o *predicado* toma-se em *toda* a sua *compreensão*; assim na proposição: "Pedro é *homem*" afirmamos que a Pedro convêm *todos* os elementos, que constituem o predicado "homem".[2]

b) Na proposição *afirmativa*, o *predicado* é tomado *só em parte* da sua *extensão*, e por isso, é *particular*; assim quando dizemos: "as flores são plantas", não se entende que *todas* mas somente *algumas* plantas são flores. — Todavia, o predicado, quando exprime a mesma coisa que o sujeito, toma-se em toda a sua *extensão*, como neste exemplo: "o homem é animal racional", pois que todo animal racional é homem.[3]

c) Na proposição *negativa*, o *predicado* é tomado *só em parte* da sua *compreensão*: assim na proposição "o animal não é planta", só negamos

---

funda nas *leis morais*, e por isso, admite exceções; como: "*os pais amam seus filhos*". — Quando não é evidente a *extensão* do sujeito, a proposição reduz-se à *universal*, ou à *particular*, ou à *singular*, conforme a *natureza* da matéria, de que se trata.

1 Da proposição *afirmativa* e *negativa* difere a proposição *infinita*, — a que tem por predicado um termo infinito, como: *o homem é não-planta*. Essa proposição não é *afirmativa*, nem *negativa*; porque não atribui ao sujeito o predicado, nem o nega. Mas, embora não seja *afirmativa* nem *negativa* contudo participa de uma e de outra. Participa da *afirmativa*, enquanto indica que pode convir ao sujeito um predicado, indeterminado, à exceção do que é significado pelo termo infinito; participa da *negativa*, enquanto afasta do sujeito um predicado determinado.

2 Se ao sujeito faltasse uma só das notas, que constituem o *predicado*, não poderia *afirmar-se* que este convém àquele.

3 Na proposição *afirmativa* dizemos que o sujeito está contido sob a *extensão* do predicado, mas não dizemos que *só ele* está contido: porque o predicado pode conter outros sujeitos. O predicado tem maior *extensão* que o sujeito, embora tenha menor *compreensão*.

ao sujeito *alguns* e *não todos* os elementos do predicado, pois a vida *vegetativa* é *comum* ao animal e à planta.[1]

d) Na proposição *negativa*, o *predicado* é tomado em *toda* a *extensão*, e por isso, é *universal*; assim neste exemplo: "o animal não é planta" o predicado toma-se *universalmente*, pois *nenhuma* planta é animal.[2]

---

1 Para se negar um predicado a um sujeito, não é necessário que o sujeito seja destituído de *todos* e *cada uma* das notas, que constituem o predicado: basta que lhe falte *uma só*, pois a ausência de *uma só* nota destrói a *identidade* entre o sujeito e o predicado.

2 Um predicado não poderia afastar-se de um sujeito, se *um só* dos entes, contidos sob a *extensão* do predicado, pudesse afirmar-se do sujeito.

A proposição *simples* costuma dividir-se também em *absoluta* e *modal*. É *absoluta*, quando indica se o predicado convém, ou não, ao sujeito, como: o *céu é sereno*. É *modal*, quando não só indica se o predicado convém, ou não, ao sujeito, mas também exprime o *modo*, porque o predicado convém, ou repugna, ao sujeito, como: *é possível que eu hoje parta*. — Digamos alguma coisa acerca da proposição *modal*. O *modo* é *uma determinação da coisa feita pelo adjetivo*. O *adjetivo* é dúplice: — do *nome*, como *branco*, *preto*, etc., — e do *verbo*, tais são os *advérbios*, como *brevemente, velozmente*, etc., que se chama adjetivos do *verbo*, porque estão junto do verbo e nele se firmam. Daí o dúplice modo: *nominal* e *adverbial*. O modo *nominal* é a determinação da coisa, feita pelo adjetivo do *nome*, como: *curso veloz*; — o modo *adverbial* é a determinação da coisa, feita pelo adjetivo do *verbo*, isto é, pelo *advérbio* como: *corre velozmente*. O *modo* pode determinar — ou o *sujeito* da proposição, como: *o homem branco corre*, — ou o *predicado*, como: *o homem corre velozmente*, — ou a *relação* entre o predicado e o sujeito, como: *é possível que o homem corra*. — A proposição *modal* é propriamente a que declara o *modo porque* o predicado se refere ao sujeito. A proposição, em que o *modo* determina o sujeito ou o predicado, é *absoluta*. *Os modos*, que exprimem a relação do predicado com o sujeito, são seis: *verdadeiro* e *falso*, *necessário* e *impossível*, *possível* e *contingente*. — Os modos "*verdadeiro* e *falso*" não alteram a relação do predicado com o sujeito, e não acrescentam nada ao sentido da proposição *absoluta*; assim, estas proposições: *é verdade que Pedro corre, é falso que Paulo escreve*, equivalem a estas: *Pedro corre, Paulo não escreve*. Mas os outros quatro modos alteram a relação do predicado com o sujeito, e a proposição: "*Pedro corre*" difere da seguinte: *é possível que Pedro corra*. São, pois, quatro as espécies da proposição *modal*: *modal-necessária, modal-contingente, modal-impossível* e *modal-possível*. Como a *modal contingente* é equivalente à *modal-possível*, porque dizer: "*é possível que Pedro escreva*" é o mesmo que dizer: "*é contingente que Pedro escreva*", por isso, só consideramos três espécies de proposição *modal*: a *modal-necessária*, a *modal-impossível* e a *modal-possível*.

A proposição modal tem, como a *absoluta*, a *quantidade* e a *qualidade*. Quanto à *quantidade*, a proposição *modal* é *universal* ou *particular*, segundo a diversa índole do *modo*. Se o *modo* exprime *necessidade*, a proposição é *universal-afirmativa*, porque o que convém *necessariamente* a um sujeito, convém-lhe por causa da essência, e

ARTIGO III
Divisão da proposição composta

60. Espécies da proposição composta. — As principais espécies da proposição *composta* são *cinco*: *copulativa, causal, condicional, disjuntiva* e *adversativa.*

61. Proposição copulativa. — A proposição é *copulativa*, quando tem *diversos* sujeitos, ou *diversos* predicados, unidos pelas conjunções *copulativa*; exemplo: "a virtude e a ciência fazem o homem grande". — Será *verdadeira*, se for *cada uma* das proposições *simples*, em que pode resolver-se.

62. Proposição causal. — A proposição é *causal*, quando dá a razão por que um predicado convém ou não, a um determinado sujeito; exemplo: "a alma humana é imortal, por ser espírito". — Para que esta proposição seja *verdadeira*, é necessário que o seja também a *razão* aduzida.[1]

63. Proposição condicional. — A proposição é *condicional*, quando resulta de várias proposições simples, unidas pelas partículas *condicionais*; exemplo: "se Pedro é homem, é racional". — Compõe-se de duas partes: da *condição*, que se chama *antecedente*, e do *condicionado*, que se denomina *conseqüente.* — É *verdadeira*, quando entre a *condição* e

---

por isso, deve atribuir-se a todos os indivíduos, que têm a mesma essência: assim, a proposição "*é necessário que todo o homem seja racional*" corresponde a esta: "*todo o homem é racional*". Se o *modo* exprime *impossibilidade*, a proposição é *universal-negativa*, porque o que *não pode* convir a um sujeito, nem pode convir a algum indivíduo, que se acha contido na *extensão* desse sujeito; assim, a proposição: "*é impossível que o homem seja bruto*" — corresponde a esta: — "*nenhum homem é bruto*". Se o *modo* exprime *possibilidade*, a proposição é *particular*, porque o que convém *possivelmente*, ou *contingentemente*, convém a *alguns indivíduos*; assim, esta *proposição* — "é *possível que o homem seja douto*" — corresponde a outra: — "*algum homem é douto*". — Quanto à *qualidade*, a *modal é afirmativa* ou *negativa*, conforme o *modo* se *afirma* ou se *nega*; assim, a proposição — "*não é possível que o homem seja bom*" — é *negativa.*

1 A razão aduzida pela *causal* será verdadeira, se existir um nexo entre a mesma razão e a proposição *simples*, isto é, se na proposição *simples* o predicado convier ao sujeito em virtude da razão aduzida; aliás será falsa, embora cada uma das partes seja por si verdadeira. Por isso, é falsa esta proposição *causal*: "a alma humana é espiritual, porque existe", pois que a existência da alma não é a razão da sua espiritualidade, embora seja verdade que a nossa alma é espiritual e que existe.

o *condicionado* há um *nexo* tal que, admitida a *condição*, é forçoso admitir também o *condicionado*, embora, consideradas separadamente, ambas as partes sejam falsas; por exemplo: "se a pedra sente, tem alma sensitiva". É *falsa*, quando não existe aquele nexo, embora as duas partes, consideradas separadamente, sejam verdadeiras; exemplo: "se a planta vegeta, o sol é brilhante".

64. Proposição disjuntiva. — A proposição é *disjuntiva*, quando tem diversos sujeitos, ou diversos predicados, unidos entre si pelas conjunções *disjuntivas*, exemplo: "o mundo é infinito ou finito". — É *verdadeira*, quando um dos predicados convém ao sujeito, ou quando o predicado convém a um dos sujeitos.[1]

65. Proposição adversativa. — A proposição é *adversativa*, quando encerra várias proposições *simples*, unidas pelas conjunções *adversativas*; exemplo: "Luiz é sábio, mas não é bom". — Será *verdadeira*, se o forem todas as proposições *simples*.[2]

---

1 A proposição *disjuntiva*, pois, deve ter os dois seguintes requisitos: — 1º) as partes enumeradas devem ser *completas*; por isso, é falsa a seguinte: "esta cor é branca ou verde": — 2º) as partes não podem ser todas verdadeiras nem todas falsas, mas devem ser tais que a *afirmação* de uma delas importe a *exclusão* das outras, e a *exclusão* de todas, menos uma, importe a *afirmação* da que não foi excluída. Assim, é verdadeira a seguinte: "esse ser vivo é *planta*, ou *animal*, ou *homem*", pois, se afirmamos que é homem, com isso negamos que seja planta ou animal, e, se negarmos que é planta e animal, já afirmamos que é homem. — A *disjuntiva* resolve-se na *condicional*.

2 Entre as partes da proposição *adversativa* deve existir uma certa oposição, embora pouco sensível, ou pelo menos uma diversidade: aliás a *adversativa* reduzir-se-á à *copulativa*.

Pertencem também às proposições *compostas* a *relativa* e a *exponível*. — A *relativa* é a que resulta de várias proposições simples, unidas pelas partículas *relativas* — *onde* e *aí, tal* e *qual, então* e *quando*, etc., como: *tal é o povo, qual é o sacerdote*. Será verdadeira essa proposição, se existir realmente o *nexo* entre as proposições simples, de modo que uma seja causa e determinação da outra; aliás, será falsa. Assim, é falsa esta proposição — *então será feliz o homem, quando possuir as riquezas*. — A *exponível* é a que, embora seja *simples* na aparência, enquanto resulta de um só sujeito e de um só predicado, contudo é realmente *composta* em força de alguma partícula, unida ao sujeito ou ao predicado; tal é a proposição — *só* **Deus** *é santo*. — Que se resolve nas duas seguintes — **Deus** *é santo* e *todo outro não é santo*. Será *verdadeira*, se for verdadeira a partícula, que modifica a proposição; aliás, será falsa. Assim, é falsa a seguinte — *só o homem vive*. Chama-se *exponível*: porque *deve ser exposta* ou *explicada*, para que se conheça a sua significação total.

ARTIGO IV
Qualidades das proposições

66. Número das qualidades. — As *qualidades* das proposições são três: *oposição*, *conversão* e *equivalência*.[1]

67. Oposição. — *Oposição* é a *repugnância de duas proposições, que têm o mesmo sujeito e o mesmo predicado.* — A *repugnância* está em ser uma *afirmativa*, e a outra *negativa*: exemplo: "A neve é branca" — "a neve não é branca".[2]

68. Divisão das proposições opostas. — Com relação à sua *extensão*, as proposições *opostas* podem ser ou ambas *universais*, ou ambas *particulares*, ou uma *universal* e outra *particular*. — Na primeira hipótese, chamam-se *contrárias*, exemplo: "todos os homens são justos" — "todos os homens não são justos"; na segunda, dizem-se *subcontrárias*, exemplo: "alguns homens são justos" — "alguns homens não são justos"; na terceira, são *contraditórias*, exemplo: "todos os homens são justos" — "alguns homens não são justos".[3]

Eis o esquema das proposições *opostas*, advertindo que a letra **A** designa a proposição *universal-afirmativa*, **E** a *universal-negativa*, **I** a *particular-afirmativa*, **O** a *particular-negativa*.

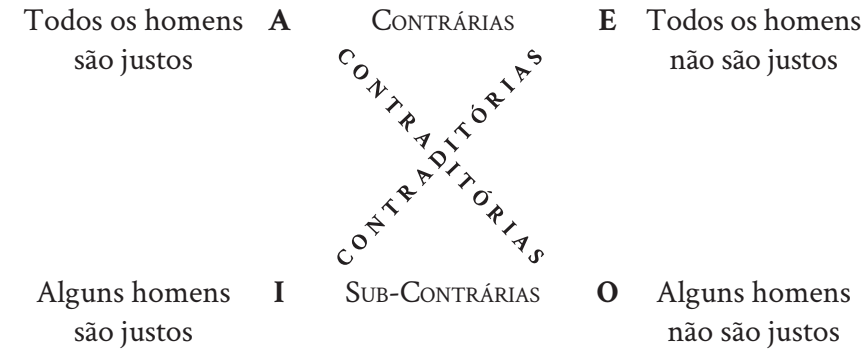
---

1 Essas três *qualidades* convêm às proposições, — não enquanto essas se consideram *em si mesmas* (pois nesse sentido são *afirmativas* ou *negativas*, *universais* ou *particulares*, etc.), — mas enquanto se consideram na *relação*, que umas têm com as outras.

2 Duas proposições serão, pois, *opostas* — 1º) se tiverem o mesmo *sujeito* e o mesmo *predicado*, — 2º) se uma *afirmar* o que a outra *nega*. — Se não se verificarem essas duas condições, não poderá haver oposição.

3 Duas proposições *singulares* são *contraditórias*, quando diferem na *qualidade*: exemplo: "Antônio é sábio" — "Antônio não é sábio".

Alguns incluem no número das proposições *opostas* as *subalternas*, que convém entre si na *qualidade*, enquanto são *ambas afirmativas* ou *ambas negativas*, mas diferem na *quantidade*, enquanto uma é *universal* e outra é *particular*, como as seguintes: *todos os homens são justos — alguns homens são justos*. — Mas as *subalternas* não são propriamente *opostas*; pois a *oposição* dá-se quando uma proposição *afirma* o que a outra *nega*.



69. Crítica das proposições opostas.

a) As *contraditórias* não podem ser ambas verdadeiras, nem ambas falsas; porque uma coisa não pode ser e deixar de ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto *(princípio de contradição).* — Por isso, da falsidade de uma conclui-se a verdade da outra; e da verdade de uma, a falsidade da outra.[1]

1 As contraditórias:

a) Não podem ser *ambas verdadeiras*, seja qual for a sua matéria. Porquanto, *afirmando* uma o que a outra *nega*, se ambas fossem verdadeiras, uma coisa seria e deixaria de ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Assim, quando digo — *todos os homens são justos*, — afirmo que a justiça existe em *todos* os homens; mas quando digo — *alguns homens não são justos*, — *nego* que a justiça existe em *todos* os homens. Por isso, se fossem verdadeiras essas duas *contraditórias*, a justiça existiria e não existiria em *todos* os homens: o que é absurdo.

b) Não podem ser *ambas falsas*. Porquanto, se é falsa a *afirmativa*, é falsa, porque o que se afirma, *não é*; e se é falsa a *negativa*, é falsa porque o que se nega, *é*. Ora, como repugna que uma coisa, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, *seja* e *não seja*, as *contraditórias* não podem ser *ambas falsas*. Assim, se é falsa esta proposição — *todos os homens são justos*, é falsa porque a justiça *não se encontra* em *todos* os homens; e se é falsa esta outra — *alguns homens não são justos*, — é falsa, porque a justiça *se encontra* em *todos* os homens, e por isso, se ambas são *falsas*, a justiça *não se encontra* e *se encontra* em *todos* os homens: o que é absurdo.

A razão é, porque entre uma e outra não há *meio termo*, como não há meio termo entre a afirmação e a negação. Uma coisa é, ou não é. — Repetimos que as proposições *singulares* são *contraditórias*, quando diferem entre si na *qualidade*; porque, para se excluírem reciprocamente, basta que uma seja afirmativa, e outra negativa. Assim, são *contraditórias* as seguintes — *Pedro é bom. Pedro não é bom.*

b) As *contrárias* — não podem ser ambas verdadeiras, seja qual for a matéria, de que tratam, — não podem ser ambas falsas, *quando a matéria é necessária*, — podem ser ambas falsas, *quando a matéria é contingente*.[1]

Portanto — a) da verdade de uma podemos deduzir a falsidade da outra, seja qual for a matéria, de que se trata; — b) da falsidade de uma deduzimos a verdade da outra, quando a matéria é *necessária*; — c) da falsidade de uma não se pode deduzir a verdade da outra, quando a matéria é *contingente*.

c) As *subcontrárias* — não podem ser ambas falsas, seja qual for a *matéria*, de que tratam, — não podem ser ambas verdadeiras, quando a matéria é *necessária*, — podem ser ambas verdadeiras, quando a matéria é *contingente*.[2]

---

1 As *contrárias*:

a) Não podem ser *ambas verdadeiras*, seja qual for a sua matéria. Na verdade, uma *afirma* que a outra *nega*, e por isso, se ambas fossem *verdadeiras*, a mesma coisa seria e deixaria de ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto.

b) Não podem ser *ambas falsas*, quando a matéria é *necessária*. Com efeito, nesse caso, pelo fato de o predicado convir *essencialmente* ao sujeito, a *contrária afirmativa* é verdadeira, pois o que convém *essencialmente* a um sujeito, não pode deixar de convir também a todos os seres, que estão compreendidos na extensão desse sujeito: e por isso, a *contrária negativa* é *falsa*; exemplo: *todo o homem é racional — nenhum homem é racional*.

c) Podem ser *ambas falsas*, quando a matéria é *contingente*. Porquanto, nesse caso, o predicado, por não convir *essencialmente* ao sujeito, não se encontra em *todos* os indivíduos, compreendidos no sujeito, nem falta em *todos*; e tanto pode ser falsa a proposição *contrária*, que atribui a *todos* o predicado, como a que o não atribui a *ninguém*: como nestes exemplos: *todo o homem é bom — nenhum homem é bom*. — Entre as proposições *contraditórias* e as *contrárias* dá-se essa diferença, que nas *contraditórias* a *negação* de uma destrói a *afirmação* da outra, e entre elas não há meio termo: mas, nas *contrárias*, a *negação* de uma não só destrói a *afirmação* da outra, mas chega a outro extremo, e por isso, existindo entre extremos opostos um meio termo, entre as *contrárias* há um meio termo, que é a proposição *particular*, *afirmativa* ou *negativa* (Santo Tomás, in I *Perih.*, l. 11).

2 As *subcontrárias*:

a) Não podem ser *ambas falsas*, seja qual for a matéria, de que tratam; aliás as suas *contraditórias*, que são as *contrárias*, seriam ambas verdadeiras.

b) Não podem ser *ambas verdadeiras*, quando a matéria é *necessária*. Porque, então, o predicado convém a *todos* e a *cada um* dos indivíduos, e por isso, a *subcontrária afirmativa* é verdadeira, e a *negativa* é falsa; como: *alguns homens são racionais; alguns homens não são racionais*.

Por isso, — a) da falsidade de uma deduzimos a verdade da outra, seja qual for a matéria, de que tratam; — b) da verdade de uma podemos deduzir a falsidade da outra, quando a matéria é *necessária*; — c) da verdade de uma não podemos deduzir a falsidade da outra, quando a matéria é *contingente*.

70. Conversão. — A *conversão* é a *transformação de uma proposição noutra*. — Faz-se pela troca dos termos, passando o sujeito para predicado e este para o sujeito, sem alterar a *qualidade* e a *verdade* das proposições; assim a proposição "algum homem é sábio" converte-se neste: "algum sábio é homem".

71. Divisão da conversão. — A conversão pode ser *simples*, *acidental* ou *contraposta*.

a) É *simples*, quando permanece a mesma *quantidade*. — Convertem-se desta forma — *a)* as proposições *universais-negativas*; exemplo: "nenhum homem é planta" — "nenhuma planta é homem"; — b) e as *particulares-afirmativas:* exemplo: "algum homem é sábio" — "algum sábio é homem".[1]

b) É *acidental* (*per accidens*), quando se altera a *quantidade*. — Convertem-se assim — a) as *universais-afirmativas*; exemplo: "todo o homem é racional" — "algum racional é homem"; — b) as *universais-negativas*; exemplo: "nenhuma planta é mineral" — "algum mineral não é planta".[2]

c) É *contraposta*, quando se conserva a mesma *quantidade*, mas os termos, por meio da partícula *negativa*, se tornam *indefinidos*. — Convertem-se por esta forma — a) as *universais-afirmativas*; exemplo: "todo o animal é ente sensitivo" — "todo o ente não sensitivo é não

---

c) Podem ser ambas *verdadeiras*, quando a matéria é *contingente*. Porque, então, o predicado não existe em todos os *indivíduos*, nem falta a *todos*, e as duas *subcontrárias*, não são propriamente *opostas*, pois não têm o mesmo sujeito, como: *alguns homens são bons, alguns homens não são bons* (Cf. S. Tomás, In I *Perih.*, l. 10).

1 À conversão *simples* estão sujeitas — as *universais-negativas*, porque na *universal-negativa* o *sujeito* e o *predicado* tomam-se em toda a *sua extensão*, e na *conversão* conservam a sua *universalidade*, — e as *particulares-afirmativas*, porque, nessas proposições, o sujeito e o predicado são termos *particulares*, e na *conversão* conservam a sua *particularidade*.

2 À conversão *acidental* estão sujeitas — as *universais-afirmativas*, pois nessas proposições o *predicado* é *particular*, e por isso, quando esse, na *conversão*, se torna *sujeito*, deve ser *particular*, — e as *universais-negativas*, porque nessas proposições o predicado é *universal*, e por isso, atribui-se a *cada um* dos entes, que estão compreendidos sob a sua *extensão*.

animal". — b) e as *particulares-negativas*; exemplo: "algum corpo não é ente vivo" — "algum ente não vivo não é não corpo".[1]

72. Equivalência. — *Equivalência* é a redução de duas proposições *opostas* à mesma significação. — Esta redução faz-se por meio da partícula *negativa* "*não*".[2]

73. Regras da equivalência.

Regra 1ª — Duas *contraditórias* tornam-se *equivalentes*, antepondo a partícula *negativa* ao sujeito de uma delas; porque, assim, a negação altera a *quantidade* e a *qualidade* da proposição. As duas *contraditórias* "todos os homens são sábios" e "alguns homens não são sábios" tornam-se *equivalentes*, antepondo a partícula *negativa* ao sujeito da primeira, "nem todos os homens são sábios" que equivale a "alguns homens não são sábios".

Regra 2ª — Duas *contrárias* tornam-se *equivalentes*, propondo a *negação* ao sujeito de uma delas; assim a partícula *negativa* altera só a *qualidade*. A proposição "todos os homens são eloqüentes", pospondo "não" ao sujeito "homens", torna-se equivalente à sua *contrária*, que é "todos os homens não são eloqüentes".

As *subcontrárias* não admitem *equivalência*.[3]

CAPÍTULO TERCEIRO
Raciocínio e Argumentação

Sumário: — Raciocínio, seus elementos e divisão. — Argumentação e silogismo. — Silogismos simples e suas regras. — Figuras e modos do silogismo simples. — Silogismos composto e sua divisão. — Indução e suas espécies. — Sofisma e suas espécies.

---

1 A conversão *contraposta* nunca ou raríssimas vezes se emprega.

2 A partícula *negativa* "*não*" tem uma *natureza maligna*, pois destrói tudo aquilo, a que é anteposta, isto é, dá à proposição um sentido oposto ao que tinha. Assim, se a partícula *negativa* é anteposta à *qualidade*, a proposição de *universal* se torna *particular*, e vice-versa, e, se é anteposta à *qualidade*, a proposição de *afirmativa* se torna *negativa*, e vice-versa.

3 As *subcontrárias* não admitem *equivalência*; porque, seja qual for o posto da partícula *negativa*, uma proposição *subcontrária* não pode reduzir-se à significação da outra.

ARTIGO I
Raciocínio, seus elementos e divisão

74. Raciocínio. — *Raciocínio* é a *união* ou *separação de duas idéias pelo fato de ambas convirem, ou uma convier e outra não, com uma terceira idéia, com a qual foram comparadas*; exemplo:

Todo o espírito é imortal;
A alma humana é espírito;
Logo, a alma humana é imortal;

Comparando entre si duas idéias muitas vezes não podemos perceber *imediatamente* a sua conveniência ou desconveniência. Em tal caso recorremos a uma terceira idéia, para com ela comparar as duas primeiras. Desta comparação resulta que — ou ambas as idéias convém a uma terceira, — ou ambas não convém, — ou uma convém e outra não. Na *primeira* hipótese, conclui-se a conveniência das duas idéias; — na *segunda*, não pode concluir-se a sua conveniência nem a sua desconveniência; — na *terceira*, conclui-se a sua desconveniência. Assim, não conhecendo, imediatamente, a relação entre estas duas idéias "*alma humana*" e "*imortal*", comparamo-las com uma terceira "*espírito*", e, pela sua conveniência com esta, concluímos que elas convém entre si.[1]

1 A perfeição das substâncias intelectuais consiste no conhecimento da verdade. Mas há uma diferença nesse conhecimento, e a diferença funda-se na própria natureza dessas substâncias. As inteligências superiores, que são os anjos, conhecem sempre a verdade com um só olhar, sem movimento ou discurso. As inteligências inferiores, como é a do homem, não chegam sempre ao perfeito conhecimento da verdade com um só olhar, mas devem fazer um movimento, um discurso, passando do conhecido para o desconhecido, e assim, descobrem e conhecem explicitamente muitas verdades, que estavam implicitamente contidas em determinados princípios. É, pois, necessário que a nossa inteligência estabeleça os princípios, e depois os analise e resolva, para que se veja o que neles se achava envolvido. Dessa análise ou resolução derivam diversos juízos, dispostos entre si por modo, que um deriva dos outros. Essa dedução de um juízo de outros juízos é propriamente o *raciocínio* (Cf. *Sum. Th.*, Ia, q. 85, a. 5).

Erram, portanto, — *Wundt*, quando dá o nome de *raciocínio* a toda e qualquer forma de conhecimento (mesmo à simples *sensação*), — e *Locke*, quando diz que o *raciocínio* é uma simples ação *intuitiva*. Pelo *raciocínio*, a inteligência não vê uma verdade *na* outra, mas *passa de uma verdade para outra*. Essa passagem realiza-se quando a inteligência não vê imediatamente a relação entre duas diversas idéias.

75. Elementos do raciocínio. — Os elementos do *raciocínio* são dois, a saber: *matéria* e *forma*.

a) A *matéria* é constituída pelas *três idéias*, que são a matéria *remota*, e pelos *três juízos*, que são a matéria *próxima*.

Das três idéias uma é *sujeito* da conclusão, outra é *predicado* da mesma conclusão, a terceira é o termo de *comparação*. — O sujeito e o predicado chamam-se *extremos*; o sujeito é o *extremo menor*, e o predicado é o *extremo maior*; a idéia, que é o termo de *comparação*, diz-se *médio*.[1]

As três idéias comparadas entre si constituem *três juízos*, — um formado pela comparação do *predicado* e da idéia *média*, e chama-se *premissa maior*; — outro, pela comparação do *sujeito* e da idéia *média*, e chama-se *premissa menor*; — o terceiro, pela comparação do *sujeito* e do *predicado*, e diz-se *conclusão*. — As *premissas* formam o *antecedente*; a *conclusão* é o *conseqüente*.

b) A *forma* do *raciocínio* é a disposição das *idéias* e dos *juízos*, pela qual, admitido o *antecedente*, deve *necessariamente* admitir-se o *conseqüente*. — O *nexo*, que em virtude da *forma* existe entre o *antecedente* e o *conseqüente*, chama-se *conseqüência*: e raciocínios há, em que a conseqüência é verdadeira e o conseqüente é falso, — ou em que a conseqüência é falsa e o conseqüente é verdadeiro, como nestes dois exemplos:

I (conseqüência verdadeira e conseqüente falso)	Todo o homem é racional; Ora, a planta é homem; Logo, a planta é racional;
II (conseqüência falsa e conseqüente verdadeiro)	Todo o animal é sensitivo; Ora, o cão é animal; Logo, o homem é livre.[2]

1 O *sujeito* diz-se extremo *menor*, e o *predicado* denomina-se extremo *maior*; porque o predicado, referindo-se ao sujeito como o princípio *formal* e *determinante* ao princípio *material* e *determinável*, tem uma extensão *maior* que a do sujeito. — O termo de *comparação* diz-se *médio*; não só porque é o *meio* pelo qual julgamos da *conveniência*, ou da *desconveniência*, do sujeito com o predicado, mas também porque a sua *extensão* é, geralmente, *média* entre a extensão do sujeito e a do predicado.

2 O *nexo* entre o *antecedente* e o *conseqüente* é tão estreito, que, admitindo-se aquele, deve admitir-se também este. Com efeito, quando julgamos ser verdadeiro

76. Divisão do raciocínio. — O raciocínio é *afirmativo*, ou *negativo*. — É *afirmativo* se afirma a *conveniência* do sujeito com o predicado, porque ambos convém com a *idéia média*. — É *negativo*, se afirma a *desconveniência* do sujeito com o predicado, porque um deles não convém com a *idéia média*.[1]

77. **Princípios do raciocínio afirmativo e negativo.** — O raciocínio *afirmativo* funda-se no princípio de *conveniência*, que é: *duas coisas, cada uma das quais é igual a uma terceira, são iguais entre si*. — O raciocínio *negativo* funda-se no princípio de *desconveniência*, que é: *duas coisas, das quais uma só é igual a uma terceira, não são iguais entre si*.[2]

---

um princípio universal, *implicitamente* julgamos ser também verdadeira uma conclusão, contida naquele princípio. Quando, pois, se deduz a conclusão deve ela *explicitamente* afirmar ou negar o que *implicitamente* foi afirmado ou negado no princípio; aliás uma e a mesma coisa seria e deixaria de ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. — O juízo acerca da verdade da *conseqüência* pertence à lógica: mas o juízo acerca da verdade do conseqüente pode pertencer a outras ciências.

1 Já demos exemplos do silogismo *afirmativo*. Um exemplo do silogismo *negativo* é o seguinte: *todo o homem é racional*; *o cão não é homem*; *logo, o cão não é racional*. A conclusão diz que o predicado *racional* não compete ao sujeito *cão*, porque esse não convém com à *idéia média*, que é *homem*.

2 Advirta-se que duas coisas, iguais a uma terceira, são iguais entre si *naquele sentido* e *naquela medida*, em *que são iguais a essa terceira coisa*. Essa advertência é da máxima importância. Porque, não podemos dizer que são iguais entre si duas coisas, uma das quais é igual à *terceira, considerada sob um aspecto*, e a outra é igual à mesma terceira coisa, *mas considerada sob outro aspecto*; porque nesse caso o *meio termo* não é um só, mas múltiplo, e o raciocínio é um sofisma. Assim, é falso esse raciocínio — *alguns homens são bons — alguns homens são maus — logo, alguns bons são maus*, — porque a terceira coisa — *alguns homens* — não é considerada sempre sob um e o mesmo aspecto, mas na premissa *maior* sob um aspecto e na *menor* sob outro e diferente aspecto, pois os homens que são bons são diversos dos que são maus, e assim, a terceira coisa é dúplice, e portanto não há comparação das duas coisas com uma terceira, e falta a base ao raciocínio. — Advirta-se também que os dois princípios de *conveniência* (*identidade*) e de *desconveniência* (*discrepância*) se fundam e se resolvem no princípio de *contradição — uma coisa não pode simultaneamente ser e deixar de ser* (*idem non potest simul esse et non esse*). Aqueles dois princípios são verdadeiros, porque verdadeiro é o princípio de *contradição*. Por isso, esse é princípio *remoto* do raciocínio, e os outros dois são princípios *próximos*.

ARTIGO II
Argumentação e silogismo

78. Argumentação. — *Argumentação* é a *expressão verbal do raciocínio*. — Por isso, tudo quanto dissermos acerca da *natureza* da *argumentação*, das suas *propriedades* e *leis*, tudo deve atribuir-se ao *raciocínio*.

79. Espécies de argumentação. — As espécies de *argumentação* são duas: — uma, em que de duas proposições *descemos* para uma terceira, como do *todo* para a *parte*: — outra, em que de duas proposições *subimos* para uma terceira, como das *partes* para o *todo*. — A primeira espécie é a argumentação *dedutiva*, chamada *silogismo*, a segunda é a *indutiva*, e diz-se *indução*. — Agora tratamos do *silogismo*; mais tarde, da *indução*.[1]

80. Silogismo. — *Silogismo* é a argumentação, pela qual se conclui que o predicado de um sujeito *universal* convém a um sujeito *particular*, pelo fato desse se achar contido naquele sujeito *universal*. Assim, no seguinte silogismo:

Todo o ser criado é limitado;
Ora, o homem é um ser criado;
Logo, o homem é limitado —

o predicado "*limitado*" convém ao sujeito particular "*homem*" por este se achar contido no sujeito universal "*ser criado*".

81. Elementos do silogismo. — O silogismo consta de dois elementos, que são a *matéria* e a *forma*. — A *matéria* é constituída por *três termos* (matéria *remota*) e por *três proposições* (matéria *próxima*). A *forma*

1 O *todo*, de que se fala aqui na argumentação, — não é o *integral*, composto de partes *integrantes*, como é, por exemplo: uma casa composta das *paredes*, do *teto*, e do *pavimento*. — nem é o *potencial*, composto de partes *potenciais*, como é, por exemplo, a nossa alma composta das faculdades de *entender, querer*, etc., — mas é o *todo universal*, composto de partes *subjetivas*, como é, por exemplo: o *animal*, cujas partes *subjetivas* são o animal *racional* e o animal *irracional*. Na verdade, atribuindo-se, na argumentação, a uma *parte* o predicado, que convém ao *todo*, é necessário que essa *parte* contenha em si o *todo*. Ora, isto não se verifica relativamente ao todo *integral*, porque uma parte *integrante* não é o todo *integral* (assim o *teto* não é a *casa*), — nem ao todo *potencial*, pois uma parte *potencial* não equivale ao todo *potencial* (assim, o *entendimento* não é toda a *alma*), — mas verifica-se relativamente ao todo *universal*, pois que as partes *subjetivas* contém o todo *universal* (assim, dizemos que o *homem* é *animal*).

é a conveniente disposição dos termos e das proposições em ordem à *conclusão*. — Os *termos* e as *proposições* tomam os nomes, que demos às três *idéias* e aos três *juízos*, que constituem a *matéria* do *raciocínio*. — A proposição *maior* indica que ao sujeito *universal* compete *necessariamente* um certo predicado; a *menor*, que o sujeito *particular* está contido na extensão do sujeito *universal*; a *conclusão*, que ao sujeito *particular* deve atribuir-se o predicado do sujeito *universal*. — Por isso, a verdade *particular* expressa pela *conclusão*, recebe toda a sua força da verdade *necessária* e *universal*, significada pela *premissa maior*.[1]

1 A força, de que é dotada a *conclusão*, não depende propriamente da *universalidade* da premissa *maior*, mas sim da sua *necessidade*; a *universalidade* é uma conseqüência da *necessidade*. — A proposição *necessária*, que é a base do silogismo, pode ser necessária *absolutamente* ou *hipoteticamente*, conforme a necessidade é independente, ou não, de toda e qualquer condição. No primeiro caso, o *predicado* da *conclusão* exprime a *essência* (total ou parcial) do termo *médio*, ou uma *propriedade essencial*, e então o nexo entre o *predicado* da *conclusão* e o termo *médio* é *absolutamente* necessário. No segundo caso, o *predicado* da *conclusão* exprime uma propriedade, atribuída ao termo *médio* pela *experiência*, e então o nexo entre o *predicado* da *conclusão* e o termo *médio* é necessário *hipoteticamente*, isto é, supostas certas condições. Mas, em ambos os casos, a propriedade, que *necessariamente* convém ao termo *médio*, atribui-se a todos os sujeitos *particulares*, contidos na extensão do termo *médio*, que é o sujeito *universal*.

Dependendo do termo *médio* o resultado da comparação entre o sujeito e o predicado, enquanto o termo *médio* é a *razão* porque um predicado convém ou repugna a um sujeito, vê-se claramente a necessidade de encontrar esse *médio* para se poder formar o silogismo. Os antigos filósofos deram muitas regras para a invenção do *médio*. Limitamo-nos a apresentar duas dessas regras; — uma serve, quando a conclusão é uma proposição *universal-afirmativa*, e por isso, vale também quando a conclusão é uma *particular-afirmativa*; — a outra serve, quando a conclusão é uma proposição *universal-negativa*, e por isso, vale também para a *particular negativa*. — 1.ª) Quando a conclusão é uma proposição *universal-afirmativa*, procure-se um *médio, que esteja contido no predicado, mas contenha o sujeito*. Com efeito, no silogismo, cuja conclusão é uma proposição *universal-afirmativa*, o *médio* é *sujeito* do *predicado* na *maior* e é *predicado* do *sujeito* na *menor*. Mas o *médio*, — se é *sujeito* do *predicado*, deve ser contido no próprio predicado, porque o predicado é mais universal que o sujeito, — e, se é *predicado* do *sujeito*, deve conter o próprio sujeito, pela mesma razão. Assim, querendo concluir o silogismo por esta proposição *universal-afirmativa: logo, toda flor é vivente*, pergunto a mim mesmo: porque toda a *flor* deve ser vivente? E, percebo que toda a flor deve ser vivente, porque é *planta*. Mas a *planta*, para que possa ser *médio*, deve achar-se contida no predicado *vivente*, e deve, pela sua vez, conter o sujeito *toda a flor*. E realmente a *planta* está contida no *vivente* e contém *toda a flor*. Logo, a *planta* é o *médio*. Para maior clareza completamos o silogismo:

82. Silogismo abreviado. — Às vezes, por brevidade, ou para maior força da argumentação, omite-se uma das premissas, que facilmente se subentende. Nesse caso, o silogismo diz-se *abreviado*, ou, simplesmente, *entimema*, por exemplo:

Todo o ser criado é limitado;
Logo, o homem é limitado.[1]

83. Princípios do silogismo. — O *silogismo* funda-se em dois princípios, que são uma derivação dos princípios de *conveniência* e *desconveniência* e que se enunciam deste modo: — **a)** *Tudo o que se afirma de um sujeito universal, deve afirmar-se de cada um dos particulares, nele contidos* (para o silogismo afirmativo): — **b)** *Tudo o que se nega de um sujeito universal, deve negar-se de cada um dos particulares, nele contidos* (para o silogismo *negativo*).[2]

---

toda a planta é vivente: ora, toda a flor é planta: logo, toda a flor é vivente. — 2.ª) Quando a conclusão é uma proposição *universal-negativa*, procure-se um *médio* — ou *que esteja excluído da extensão do predicado, mas inclua o sujeito*, — ou *que esteja incluído na extensão do predicado, mas exclua o sujeito.* A razão dessa regra é manifesta. No silogismo, que tem por conclusão uma proposição *universal-negativa*, uma das premissas deve ser e é *negativa*; e é negativa, porque o *médio* — ou repugna ao predicado, e convém ao sujeito, — ou convém ao predicado, mas repugna ao sujeito. — De resto, na invenção do *médio*, o uso e a reflexão valem mais do que as regras.

1 Para se conhecer qual das duas premissas foi *omitida*, se a *maior* ou a *menor*, é necessário examinar a que ficou. Se a premissa que ficou contém o *extremo menor*, então foi omitida a *premissa maior*, que devia exprimir a relação, entre o *extremo maior* e o termo *médio*. Se a premissa que ficou contém o *extremo maior* (como no exemplo citado), então foi omitida a *premissa menor*, que devia exprimir a relação entre o *extremo menor* (sujeito) e o termo *médio*.

2 Evidente é o princípio do silogismo *afirmativo*. Porquanto, se não pudesse atribuir-se a um sujeito particular um predicado, atribuído já a um sujeito universal, sob o qual o particular está contido, um e o mesmo predicado, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, seria e não seria atribuído ao mesmo sujeito particular; — seria atribuído, porque, quando é atribuído ao sujeito universal, atribui-se *implicitamente* a todos os sujeitos particulares, contidos na extensão do sujeito universal, e por isso, àquele sujeito particular; — não seria atribuído, por hipótese. Não menos evidente é o princípio do silogismo *negativo*. Com efeito, quando negamos a um sujeito universal um determinado predicado, *implicitamente* negamos o mesmo predicado a todos os particulares, que estão contidos nesse sujeito universal; e por isso,

não podemos, sem contradição, deixar de negar *explicitamente* tal predicado a algum desses particulares, quando nos ocupamos *diretamente* do tal particular. — O princípio, que regula o silogismo *afirmativo*, foi chamado pelos escolásticos *dictum de omni*, e o princípio, em que se funda o silogismo *negativo*, foi denominado *dictum de nullo*.

Esses dois princípios, que regulam o silogismo *afirmativo* e *negativo*, e que, como dissemos, são uma derivação dos princípios de *conveniência* e de *desconveniência* (ou de *identidade* e de *discrepância*), são chamados *princípios lógicos*, porque dirigem as operações intelectuais; enquanto os de *conveniência* e de *desconveniência* são chamados *princípios metafísicos*, porque dizem respeito à realidade, e exprimem o que são as coisas em si mesmas, independentemente da nossa inteligência. — Os princípios *lógicos*, como *metafísicos*, fundam-se, como vimos, no princípio de *contradição*. Desse princípio ocupa-se a *Ontologia*.

***

Depois de termos explicado a natureza do *silogismo*, devemos agora examinar as objeções, aduzidas contra o seu *valor lógico*. Limitamo-nos a citar as de *Stuart Mill*, de *Spencer*, de *Bacon* e *Locke*, que são apenas umas reproduções das que foram apresentadas pelos escritores antigos, e que são atualmente propugnadas pelos *materialistas*, *positivistas* e *modernistas*.

a) *John Stuart Mill* (*Sistema da Lógica*) procura demonstrar que o silogismo é um sofisma, um *círculo vicioso*, visto que a verdade geral, que é expressa pela premissa maior e de que a conclusão recebe toda a sua força, depende da verdade já conhecida da mesma conclusão. Assim, nesse silogismo — *todos os homens são mortais; ora, Pedro é homem; logo, Pedro é mortal* — conclui-se que esse indivíduo é mortal, por serem mortais todos os homens, quando é certo que se estabelece a premissa maior — *todos os homens são mortais*, por se saber que é mortal cada um dos homens.

Poucas palavras em resposta. A premissa maior do *silogismo* — ou é um juízo *analítico*, — ou é um juízo *sintético*. — Se é um juízo *analítico*, a sua verdade não se funda na verdade da conclusão, mas na própria essência do sujeito e do predicado; assim, nesse silogismo — *todo o ser finito é contingente; ora, o mundo é ser finito; logo, o mundo é contingente* — afirma-se que todo o ser finito é contingente, não por ser contingente o mundo, isto é, não pelo conhecimento da própria conclusão, mas pela análise das duas idéias — *finito* e *contingente*. — Se a premissa maior é um juízo *sintético*, baseado na *observação* e no *raciocínio*, como acontece no seguinte silogismo — *todos os homens são mortais; ora, Pedro é homem; logo, Pedro é mortal*, — também nesse caso da verdade daquela premissa não depende da verdade da conclusão. Com efeito, a esta proposição *universal* — *todos os homens são mortais* — não chega a nossa inteligência pelo conhecimento do *particular*; porque o *particular*, por nós conhecido, refere-se ao *passado*, e não ao futuro, ao passo que aquela proposição *universal* prescinde de todo o tempo, e abrange todos os homens, passados e futuros, e, onde se encontra o homem, aí deve encontrar-se a morte, se as leis da natureza não sofrerem uma suspensão. O equívoco dos

adversários consiste em verem na proposição — *todos os homens são mortais* — apenas uma referência à *coleção de indivíduos*, quando é certo que essa proposição exprime a natureza dos homens, pois reduz-se a esta: *todo o homem é mortal*. Logo, a *premissa maior* não recebe da *conclusão* a sua força. — Também é falso que a *conclusão* seja conhecida antes da *premissa maior;* pois, embora aquela esteja contida nessa, todavia nós não o conhecemos *imediatamente*, e por isso, é necessário recorrer a uma outra verdade. Donde se vê que o *silogismo* é um meio para *descobrir* e conhecer *distintamente* novas verdades.

Além disso, é sabido que muitas vezes os sábios partem dos mesmos princípios universais, admitidos por todos e chegam a conclusões inteiramente opostas. Ora, isto não poderia acontecer, se antecedentemente se conhecessem todas as verdades particulares, contidas no princípio universal. E se acontece, isto significa apenas que as conclusões opostas têm um fundamento diverso, isto é, que os *meios* empregados no raciocínio foram diversos. Portanto, a verdade do princípio *universal* não deriva da *verdade* das proposições *particulares*, significadas pelas conclusões, mas a própria verdade da conclusão é o fruto do *meio termo*, e por isso, é uma coisa nova. — Notamos que o argumento de *Stuart Mill* se encontra em *Bacon* e constitui uma objeção que os velhos escolásticos faziam contra a legitimidade do silogismo e a que respondiam triunfantemente.

O mesmo *Stuart Mill* diz que a *indução* fornece as premissas *maiores* dos *silogismos*, pois não existe *generalidade* sem *indução*. — Respondemos que a *indução* se toma em *dois* sentidos. No sentido *mais rigoroso*, exprime a *argumentação* que vai do *particular* para o *geral*. No sentido *mais lato*, significa toda e qualquer *generalização*, embora feita *imediatamente* e *sem raciocínio*. — Tomada no primeiro sentido, a *indução* fornece ao *silogismo* as premissas *maiores*, quando elas contém um juízo *sintético*, mas não quando contém um juízo *analítico*. Tomada no segundo sentido, a *indução* fornece as premissas *maiores* do *silogismo*, pois é certo que não existe *generalidade* sem *indução*, com diz *Aristóteles* (*Post. An.*, lib. 1, c. 18).

b) *H. Spencer* afirma que o *silogismo* é inútil e arbitrário pelas seguintes razões: — 1ª) o silogismo não pode ser composto de proposições *universais*, visto que o objeto da Lógica, sendo constituído pelas coisas *concretas*, é *singular*; — 2ª) o nosso raciocínio natural nunca assume a forma de silogismo; — 3ª) pelo *silogismo* não aprendemos coisa alguma.

Respondemos que as razões aduzidas por *H. Spencer* em confirmação da sua opinião são falsas. — É falsa a *primeira*: porque, como provaremos, existem idéias *universais*, e o *sensualismo*, que só admite idéias *particulares*, é anticientífico. — É falsa a *segunda*; porque, embora os nossos discursos não assumam *ordinariamente* a forma de *silogismo*, nem por isso, esse deixa de ser útil para as discussões científicas e para a disciplina da inteligência. — É falsa a *terceira*; porque muitas vezes os sábios concordam nos mesmos princípios gerais, mas discordam nas conseqüências. E por que essa divergência? Porque não conhecem o modo de tirar de determinados princípios legítimas conseqüências. Ora, é o *silogismo* que ensina a tirar de princípios universais conseqüências legítimas.

84. Divisão do silogismo. — O silogismo é *simples* ou *composto*. — O *simples* só consta de proposições *simples*. — O *composto* contém proposições *compostas*, ou consta de silogismos *simples*. — Agora tratamos do *simples*; depois, do *composto*.

ARTIGO III
Silogismo simples e suas regras

85. Silogismo simples. — O silogismo é *simples*, quando só consta de proposições *simples*. Exemplo:

Todo o espírito é incorruptível;
A alma humana é espírito;
Logo, a alma humana é incorruptível.

86. Regras do silogismo simples. — São oito essas regras: *quatro* relativas aos *termos*, e *quatro* às *proposições*.

Além disso, o *silogismo*, como dissemos contra *Mill*, serve para *descobrir* e conhecer *distintamente* novas verdades, só implicitamente contidas nos princípios gerais. Diz *Sortais*: "Os progressos das ciências exatas atestam a fecundidade da *dedução*. Se a objeção tivesse um fundamento, bastaria conhecer os axiomas, os postulados e as definições geométricas, para se conhecer a geometria inteira. E quando se diz que a premissa *maior* contém a *conclusão*, devemos entender que ela contém a razão pela qual a conclusão é verdadeira, isto é, que a contém *implicitamente*. Para que se torne *explícita* tal inclusão, não basta a *maior*; devemos recorrer à *menor*, que mostra se a razão indicada na *maior* convenha ao *sujeito* da *conclusão*" (*Traité de Phil.*, v. II, n. 38).

c) *Bacon* e *Locke* rejeitam o *silogismo* e dizem que a *indução* é o único meio para adquirir a ciência.

Essa opinião é falsa. A *indução*, como veremos, é um dos meios para a aquisição da ciência, mas não é o *único*. — A legitimidade do *silogismo* é reconhecida por sábios notáveis e insuspeitos. *Leibnitz* escreve (*N. Ensaios*, l. IV, c. 16): "Sustento que a descoberta do *silogismo* é uma das mais belas e importantes do espírito humano; o *silogismo* é uma espécie de matemática universal, cuja importância é desconhecida, mas que encerra uma arte de infalibilidade". — *Cláudio Bernard* (*Introdução ao estudo da medicina exp.*): "O espírito humano funciona sempre por meio do *silogismo*. Poderia demonstrar a minha proposição com argumentos fisiológicos".

I. Terminus esto triplex, *maior mediusque minorque.*
II. Latius hos, quam *praemissae, conclusio* non vult.
III. Nequaquam *medium* capiat *conclusio* oportet.
IV. Aut semel, au iterum *medius generaliter* esto.
V. *Utraque* si *praemissa* neget, nil inde sequetur.
VI. Ambae *afirmantes* nequeunt generare *negantem.*
VII. *Pejorem* sequitur semper *conclusio* partem.
VIII. Nil sequitur *geminis* ex *particularibus* unquam.[1]

Regra i. — *Os termos devem ser três: maior, menor* e *médio.* — Se forem mais ou menos que *três*, não pode ter lugar a comparação do *sujeito* e do *predicado* com o *médio.* — Falta também a essa regra quem emprega um termo *equívoco*, como:

Todo o cão ladra;
Ora, uma constelação é cão;
Logo, uma constelação ladra.

Regra ii. — *Nenhum termo deve ter na conclusão uma extensão maior que nas premissas.* — Um termo, que é *particular* nas *premissas* e *universal* na *conclusão*, equivale a *dois* termos e o *silogismo* tem *quatro* termos; como no seguinte, em que o termo "vivo" é *particular* na *maior* e *universal* na *conclusão*:

Todo o homem é vivo;
Ora, o bruto não é homem;
Logo, o bruto não é vivo.[2]

1 A *necessidade* da *conclusão* no silogismo depende exclusivamente do seu *nexo* com as *premissas.* Para que exista tal nexo, é necessário que uma das premissas contenha a conclusão, e a outra declare que tal continência existe; porque então, postas as premissas, deve necessariamente deduzir-se a conclusão. Mas, para que as premissas contenham e declarem contida a conclusão, é necessário observar as citadas oito *regras.*

2 Além disso, a conclusão, derivando das premissas, deve estar contida nelas, como a parte no todo. Ora, se um termo tem na conclusão uma extensão superior a que tem nas premissas, já não pode estar contido nelas, porque o *mais* não está contido no *menos.* — Finalmente, na conclusão do silogismo unimos ou separamos dois termos, porque foram comparados nas premissas com o médio. Ora, se um termo

Regra III. — *O termo médio não deve entrar na conclusão.* — Recorremos ao termo *médio*, para com ele compararmos o *sujeito* e o *predicado*. Efetuando-se a comparação nas *premissas*, o termo *médio* não pode entrar na *conclusão*, que deve declarar exclusivamente a conveniência ou a desconveniência entre o sujeito e o predicado. — É falso, pois, este silogismo:

Napoleão foi pequeno;
Ora, Napoleão foi capitão;
Logo, Napoleão foi pequeno capitão.

Regra IV. — *O termo médio deve ser universal, ao menos em uma das premissas.* — Na verdade, se o *médio* é particular em *ambas as premissas*, equivale a *dois* termos, pois exprime dois objetos ou indivíduos distintos, e falta a comparação dos extremos com um e o mesmo *médio*; assim é falso o seguinte silogismo:

Alguns homens são ignorantes;
Ora, alguns homens são sábios;
Logo, alguns sábios são ignorantes.[1]

Regra V. — *De duas premissas negativas nada se pode concluir.* — Sendo *negativas* as duas premissas, é sinal de que o *médio* não é medida nem do sujeito, nem do predicado, e por isso, não podemos concluir a *conveniência* nem a *desconveniência* do predicado com o sujeito. Assim destas proposições:

---

fosse mais extenso na conclusão do que nas premissas, teria sido comparado com o médio só numa *parte* da sua extensão, e assim, pereceria toda a estrutura do silogismo.

1 É, porém, verdadeiro o silogismo, quando o termo *médio* é *singular* e *incomunicável*, porque esse, tomando-se em toda a sua *extensão*, corresponde ao *universal* e significa sempre um e o mesmo objeto ou indivíduo, como neste exemplo:

Luís de Camões foi pobre;
Ora, Luiz de Camões foi o autor dos Lusíadas;
Logo, o autor dos Lusíadas foi pobre.

Dissemos — quando o termo *médio é singular* e *incomunicável*; porque se o termo é *comunicável*, embora *singular*, torna-se, de algum modo, *particular*, e não pode ser *médio*. Assim, não podemos dizer: O Pai é *Deus*; mas o Filho é *Deus*; logo, o Filho é o Pai: porque o termo *Deus*, embora *singular, é comunicável* e não é próprio de uma só Pessoa divina.

Toda a planta não é imortal;
Ora, a alma humana não é planta;
Logo, ...

não podemos concluir que a nossa alma é, ou não, imortal.[1]

Regra vi. — *De duas premissas afirmativas não se pode tirar uma conclusão negativa.* — Se as premissas são *afirmativas*, o sujeito e o predicado convém com o termo *médio*, e por isso, entre si. É falso, pois, o seguinte silogismo:

Todo homem honesto é digno de louvor;
Ora, Pedro é homem honesto;
Logo, Pedro não é digno de louvor.

Regra vii. — *A conclusão segue sempre a premissa mais fraca.* — A premissa *mais fraca* é a *negativa* relativamente à *afirmativa*, e a *particular* relativamente à *universal*. Por isso, essa regra resolve-se nas duas seguintes:

1ª) *Se uma premissa é negativa, também deve ser negativa a conclusão.* Porque, sendo *negativa* uma das premissas, um dos *extremos* não convém com o *médio*, e por isso, os dois extremos não podem convir entre si. É falso, pois, este silogismo:

Todo o corpo é extenso;
Ora, a alma humana não é corpo;
Logo, a alma humana é extensa.

2ª) *Se uma das premissas* é *particular, também deve ser particular a conclusão.* Porquanto, se a conclusão fosse *universal*, sendo uma das premissas

1 Não pode deduzir-se nenhuma conclusão, — nem *afirmativa*, porque a conclusão *afirmativa* supõem a conveniência de ambos os extremos com o médio, — nem *negativa*, porque exige que um dos extremos convenha com o médio. — Mas, para que esta regra conserve todo o seu vigor, não basta que ambas as premissas, consideradas em si, sejam *negativas*, mas é necessário que sejam negativas *com relação ao termo médio*, enquanto ambas *neguem* a conveniência dos dois extremos com o médio: aliás, o silogismo será legítimo. Assim, é legítimo o seguinte: *quem não ama a Deus não será salvo; mas o ímpio não ama a Deus; logo, o ímpio não será salvo*; porque a *menor*, embora, considerada em si, seja *negativa*, todavia, considerada *em relação* ao *termo médio*, é *afirmativa*, porque *afirma* a *conveniência* do sujeito *ímpio* com o médio termo *não ama a Deus*, pois é equivalente a esta — o *ímpio é não amante de Deus*, que é certamente *afirmativa*.

particular, um termo teria maior extensão na *conclusão* do que nas *premissas*, o que é contrário à *Regra II*. Por isso, é falso o seguinte silogismo:

Todas as ações boas merecem louvor;
Ora, alguma ocupação é boa;
Logo, todas as ocupações merecem louvor.

Regra VIII. — *De duas premissas particulares nada pode concluir-se.* — As premissas particulares — a) ou são *ambas afirmativas*, — b) ou *ambas negativas*, — c) ou *uma afirmativa* e *outra negativa*.

a) Se as premissas particulares são *ambas afirmativas*, nada se conclui. Porque o termo *médio* deve ser *universal*, pelo menos numa das premissas, como manda a *Regra IV*; ora, em duas premissas *particulares-afirmativas* não há algum termo *universal*, pois os *sujeitos* e os *predicados* são todos *particulares*. Por isso, é falso o seguinte silogismo:

Alguns homens são sábios;
Alguns homens são ignorantes;
Logo, alguns ignorantes são sábios.

b) Se as premissas *particulares* são ambas *negativas*, também não há conclusão; porque o proíbe a Regra v.

c) Se de duas premissas *particulares* uma é *afirmativa* e outra é *negativa*, não pode tirar-se nenhuma conclusão — nem *afirmativa*, nem *negativa*. Não pode tirar-se uma conclusão *afirmativa*; porque o proíbe a *Regra VII*. Nem pode tirar-se uma conclusão *negativa*; porque, para tirarmos uma conclusão *negativa*, deveria haver nas premissas dois termos *universais*, ocupados pelo *predicado* da conclusão e pelo termo *médio* (*Regras II e IV*); ora, nas premissas há um só termo *universal*, que é o *predicado* da premissa *negativa*. Assim é falso este silogismo:

Alguns homens são maus;
Alguns homens não são maus;
Logo, alguns maus não são maus.[1]

1 Essa regra sofre exceção quando o *silogismo* contém termos *singulares*, ou termos *particulares* equivalentes aos *singulares*; pois esses termos, tendo uma e a

ARTIGO IV
Figuras e modos do silogismo

87. Forma do silogismo. — No *silogismo*, além da *matéria*, que é constituída pelos *termos* e pelas *proposições*, temos a *forma*, que é a *conveniente disposição* dos mesmos *termos* e das *premissas* em ordem à *conclusão*. — E, como a disposição dos *termos* se diz *figura*, e a das *premissas* se chama *modo*, assim neste artigo tratamos das *figuras* e dos *modos* do *silogismo*.

88. Figura. — *Figura* é a diversa disposição do *termo médio* relativamente aos *dois extremos*.

89. Número das figuras. — As *figuras* são *quatro*. Na verdade, os diversos modos de dispor o *termo médio* com relação aos *dois extremos* são *quatro*; pois que o termo *médio* pode ser: — 1.º) *sujeito* na *premissa maior* e *predicado* na *menor*; — 2.º) *predicado* na *maior* e *sujeito* na *menor*; — 3.º) *predicado* na *maior* e na *menor*; — 4.º) *sujeito* na *maior* e na *menor*.

Damos os exemplos das quatro figuras:

---

mesma significação ou extensão, correspondem aos *universais*. Assim, é legítimo o seguinte silogismo: *São Pedro é Galileu; ora, São Pedro é o Príncipe dos Apóstolos; logo, o Príncipe dos Apóstolos é Galileu*. Nesse exemplo, os extremos são comparados com um e o mesmo termo médio, e assim, salva-se o princípio de *conveniência*.

Alguns escritores afirmam que todas as leis do *silogismo* podem reduzir-se a uma só, que é a seguinte: *o silogismo simples é legítimo, quando uma das premissas inclui a conclusão, e a outra exprime essa inclusão*. — Respondemos que essa lei, a qual exige o nexo entre as premissas e a conclusão, não só não exclui as *oito regras* do silogismo, mas exige-as; porque são elas que ensinam o que se há de fazer ou evitar para que exista o nexo entre o antecedente e o conseqüente.

Outros dizem que, para a legitimidade do silogismo, bastam os dois princípios fundamentais de *conveniência* ou de *desconveniência*. Mas eles não refletem que as oito regras propostas servem para a reta aplicação dos mesmos princípios. — A *Lógica* de *Porto Real* reduz a *seis* as *oito* regras, suprimindo a I e a III, porque evidentes. Mas, se esse critério fosse aceitável, poderiam excluir-se também outras, que também são muito evidentes, como a II; e, dizemos mais, poderiam todas reduzir-se à I, que é fundamental: pois é nela que se baseiam as outras *sete*. — A razão das *oito* regras não é a sua evidência, maior ou menor, mas é o fim prático, para o qual tendem e que é evitar o erro, e descobri-lo facilmente, quando proposto por outros. Sob esse aspecto, as oito regras são todas utilíssimas, porque são vários meios para chegarmos a conclusões verdadeiras.

Exemplo da 1ª fig. Todo o homem merece afeição;
Ora, o teu inimigo é homem;
Logo, o teu inimigo merece afeição.

Exemplo da 2ª fig. Todo o homem é animal;
Ora, todo o animal é substância;
Logo, alguma substância é homem.

Exemplo da 3ª fig. Toda a planta não é animal;
Ora, todo o homem é animal;
Logo, todo o homem não é planta.

Exemplo da 4ª fig. Todo o homem é racional;
Ora, algum homem é ignorante;
Logo, algum ignorante é racional.

A *primeira figura* é a mais perfeita, porque de uma maneira evidente representa o organismo do silogismo.[1]

---

1 Como a *segunda* figura é apenas um modo *indireto* da *primeira*; as figuras podem reduzir-se a *três*, conforme o termo *médio* — ou é *uma vez* sujeito e *uma vez* predicado, — ou é *duas vezes* predicado, — ou é *duas vezes* sujeito. — Todavia, a *primeira* figura pode desdobrar-se e constituir uma *dúplice* figura, conforme o lugar que o *médio* ocupa nas premissas, e assim, temos a *primeira* figura *direta* e *indireta*; — *direta*, se o *médio* é *sujeito* da premissa *maior* e *predicado* da *menor*, — *indireta*, se o *médio* é *predicado* da premissa *maior* e *sujeito* da *menor*. — A *primeira* figura é a mais perfeita; porque, nessa figura, o termo *médio* é verdadeiramente *médio*, enquanto, sendo *sujeito* e *predicado*, participa da natureza dos dois extremos, que são o sujeito e o predicado da conclusão. Mas a *primeira* figura *direta* é mais perfeita que a *primeira indireta*; não só porque, na *direta*, os termos ocupam na conclusão o lugar de *sujeito* e de *predicado*, que ocuparam nas premissas, mas também porque a *direta* exprime, natural e completamente, o organismo e a índole do silogismo, ao passo que a *indireta* segue um processo contorto e violento, nem mostra claramente o fundamento, em que o silogismo se baseia. — Menos perfeita é a figura, em que o *médio* é *predicado* em ambas as premissas, porque então o *médio* não é verdadeiramente *médio* entre o sujeito e o predicado da conclusão. — Todavia essa figura, em que o *médio* é *predicado* em ambas as premissas é mais perfeita que a última, em que o *médio* é *sujeito* em ambas as premissas; pois é mais nobre o predicado que o sujeito. (*S. Th.*, *Op.* 48, tr. 8, c. 4).

As *três últimas* figuras podem facilmente reduzir-se à *primeira*. — O seguinte silogismo da *primeira* figura *indireta*; — *todo o homem é animal*; *ora, todo o animal é*

90. Princípios das figuras. — Cada uma dessas figuras tem seus *princípios* próprios. — A *primeira* e a *segunda* figura fundam-se nos dois princípios, em que se funda o silogismo e que, como dissemos, são uma derivação dos princípios de *conveniência* e de *desconveniência*. — A *terceira* figura deve exprimir o seguinte princípio: *Duas coisas, uma das quais não está contida no gênero, em que está contida a outra, diferem entre si*. — A *quarta* figura baseia-se n axioma: *Se alguns sujeitos, subordinados a um gênero, pertencem também a outro gênero, esses dois gêneros têm em comum alguns sujeitos*.[1]

91. Leis das figuras. — Cada figura tem as suas leis próprias, que são diferentes aplicações das *oito* regras do silogismo *simples* e que, por isso, não se podem violar, sem que ao mesmo tempo sejam violadas essas regras. — As leis das *figuras* são *seis*: *uma* para a *primeira* figura, *três* para a *segunda*, *uma* para a *terceira* e *uma* para a *quarta*. São significadas nos seguintes versos:

Para a 1ª figura	I. Sit *minor affirmans, maior* vero *generalis*.
Para a 2ª figura	II. *Maior* ubi *affirmat, generalis* tum *minor* esto. III. Si *minor affirmat, conclusio* sit *specialis*. IV. Si *negat haec, maior generalis* postulat esse.
Para a 3ª figura	V. *Una negans* esto, nec *maior* sit *specialis*.
Para a 4ª figura	VI. Sit *minor affirmans, conclusio particularis*.

substância; logo, alguma substância é homem — pode reduzir-se à *primeira* figura *direta*, dizendo: — *todo o animal é substância; ora, todo homem é animal; logo, todo homem é substância*. — Assim, esse silogismo da *segunda* (ou *terceira*) figura: — *todo o bruto não é racional; ora, todo o homem é racional; logo, todo o homem não é bruto* — reduz-se à *primeira* (*direta*), dizendo: — *todo o racional não é bruto: ora, todo o homem é racional; logo, todo o homem não é bruto*. — Como também o seguinte silogismo da *terceira* (ou *quarta*) figura: — *todo o homem é racional; ora, algum homem é ímpio; logo, algum ímpio é racional*, — reduz-se à *primeira* (*direta*), dizendo: — *todo o homem é racional; ora, algum ímpio é homem; logo, algum ímpio é racional*. — Repetimos — que, se a *primeira* figura se desdobra, temos *quatro* figuras, — e que, se não se desdobra, só temos *três*.

1 Mas reconhece-se facilmente que os princípios, ou axiomas, que regem a *terceira* e a *quarta* figura, são apenas diversos aspectos dos princípios, em que se fundam a *primeira* e a *segunda* figura.

Lei I. — *A menor seja afirmativa; a maior, universal.*

a) *A menor seja afirmativa.* Por quanto, se a premissa *menor* é *negativa*, também *negativa*, há de ser a *conclusão* (Regra vii do *Sil.*). Se a *conclusão* é *negativa*, o seu *predicado* é *universal*. Se o *predicado* é *universal* na *conclusão*, deve ser *universal* também na premissa *maior* (Regra ii *do Sil.*). Se o *predicado* da premissa *maior* é *universal*, a própria premissa é *negativa*. Se a premissa *maior* é também *negativa*, não pode haver conclusão (Regra v do *Sil.*). Logo, a premissa *menor* deve ser *afirmativa*. Assim, é falso o seguinte silogismo:

Todo o homem é vivente;
Ora, nenhuma planta é homem;
Logo, nenhuma planta é vivente.

b) *A maior seja universal.* Na verdade, se a premissa *maior* fosse *particular*, o termo *médio* seria *particular*. — Tanto na *maior*, porque *sujeito* de uma proposição *particular*, — como na *menor*, porque *predicado* de uma proposição *afirmativa*; o que se opõem à Regra iv do *Silogismo*. Assim é falso o seguinte:

Algum corpo é vivente;
Ora, a pedra é um corpo;
Logo, a pedra é vivente.

Lei II. — *Se a maior é afirmativa, a menor deve ser universal.* Na verdade, se a *maior* é *afirmativa*, o termo *médio*, que é *predicado* é *particular*. Por isso, o *médio* deve ser *universal* na *menor* (Regra iv do *Sil.*), e a mesma *menor* deve ser *universal*, porque o *médio* ocupa o lugar de *sujeito*. Peca contra esta regra o seguinte:

Todo o animal é vivente;
Ora, algum vivente é planta;
Logo, alguma planta é animal.

Lei III. — *Se a menor é afirmativa, a conclusão deve ser particular.* Com efeito, se a premissa *menor* é *afirmativa*, o extremo *menor*, que é *predicado* dessa premissa é *particular*, e por isso, quando entra na

conclusão como *sujeito*, deve ser também *particular*, e assim a conclusão é necessariamente *particular*. É, pois, legítimo o seguinte:

Nenhum homem é bruto;
Ora, todo o bruto é sensitivo;
Logo, algum sensitivo não é homem.

Lei IV. — *Se a conclusão é negativa, a maior deve ser universal.* Porquanto, se a conclusão é *negativa*, o seu *predicado* é *universal* na premissa *maior*, da qual é *sujeito*; e por isso, a premissa *maior* deve ser *universal*, porque *universal* é a proposição, cujo sujeito é *universal*. É, pois, legítimo o seguinte:

Toda a planta é vivente;
Ora, nenhum vivente é pedra;
Logo, nenhuma pedra é planta.

Lei V. — *Uma das premissas seja negativa, a maior seja universal.*

a) *Uma das premissas seja negativa.* Na verdade, se *ambas* as *premissas* são *afirmativas*, o termo *médio*, que é sempre *predicado*, é sempre *particular*, porque *particular* é o *predicado* da proposição *afirmativa*, e falta-se contra a IV Regra do *Sil.* Por isso, é falso o seguinte:

O homem é animal;
Ora, o cão é animal;
Logo, o cão é homem.

b) *A maior seja universal.* Um termo, que é, ao mesmo tempo, *predicado* na *conclusão* e *sujeito* na *maior*, não pode ser menos extenso na *maior* do que na *conclusão* (Regra ii do *Sil.*). Mas, na *conclusão*, esse termo é *universal*, porque *predicado* de uma proposição *negativa*. Logo, deve ser também *universal* na *maior*. Ora, o sujeito *universal* torna *universal* a proposição. Logo, a *maior* deve ser *universal*.

Algum vivente é homem;
Ora, nenhuma planta é homem;
Logo, nenhuma planta é vivente.

Lei VI. — *A menor seja afirmativa; a conclusão particular.*

a) *A menor seja afirmativa.* Se a *menor* é *negativa*, também a *conclusão* há de ser *negativa*, e o *predicado* da mesma *conclusão* é *universal*. Sendo *universal* na *conclusão*, o *predicado* há de ser *universal* também na premissa *maior*. Se o *predicado* é *universal* na *maior*, esta é *negativa*, porque só na proposição *negativa* o *predicado* é tomado *universalmente*. Mas de duas premissas *negativas* não pode deduzir-se a conclusão. Logo, a premissa *menor* deve ser *afirmativa*. É falso, pois, o seguinte:

Todo o animal é substância;
Ora, nenhum animal é planta;
Logo, nenhuma planta é substância.

b) *A conclusão seja particular.* Se a *conclusão* fosse *universal*, o seu *sujeito* havia de ser *universal*. Mas como o *sujeito* da conclusão é também o *predicado* da *menor*, o *predicado* da *menor* devia ser *universal*. Ora, o *predicado* da *menor* não pode ser *universal*, porque é predicado de uma proposição *afirmativa*, mas deve ser *particular*. Portanto a *conclusão* deve ser *particular*. É, falso, pois, o seguinte:

Nenhum bruto é planta;
Ora, todo o bruto é vivente;
Logo, todo o vivente não é planta.

92. Modo. — *Modo* é a diversa disposição das *premissas* consideradas na sua *quantidade* e *qualidade*.

93. Número dos modos. — Sendo o *modo* a diversa disposição das *premissas* consideradas na sua *quantidade* e *qualidade*, é claro que serão tantos os *modos*, quantas forem as possíveis disposições *das premissas*, assim consideradas. Ora, *as premissas*, consideradas na sua *quantidade* e *qualidade*, podem ter, *em cada figura*, **16** diversas disposições; e, como as figuras são *quatro*, segue-se que todos os *modos* do silogismo se reduzem a **64**.

94. Número dos modos legítimos. — Nem todos os **64** modos são legítimos. Porquanto, se excluirmos os que são abertamente contrários às Regras vi e vii do *Silogismo*, ficam apenas **36**, **9** em cada figura. E, se esses **36** modos se considerarem em ordem à conclusão, que deve

ser deduzida em conformidade não só das *regras* comuns do *Silogismo*, mas também das *leis* próprias de cada *figura*, veremos que os modos *legítimos* se reduzem a **19**.[1]

1 Apresentamos o esquema **(a)** das diversas disposições das *premissas*, consideradas na sua *quantidade* e *qualidade*, recordando que a letra **A** exprime a premissa *universal-afirmativa*, **E** a *universal-negativa*, **I** a *particular-afirmativa*, **O** a *particular-negativa*.

(a)

AA	EA	IA	OA
AE	EE	IE	OE
AI	EI	II	OI
AO	EO	IO	OO

Cada *figura*, pois, tem **16** *modos*. E, como as figuras são *quatro*, todos os *modos* são **64**. — Mas nem todos esses modos são legítimos: pois alguns — EE, EO, II, IO, OE, OI, OO — pecam contra a regra Vª ou a VIIIª. — E, assim, ficam **9 modos** úteis em cada figura, que são os seguintes:

(b)

AA	EA	IA	OA
AE	—	IE	—
AI	EI	—	—
AO	—	—	—

Mas estes **9** *modos* ficam ainda mais reduzidos, se se avaliarem não só pelas regras comuns a todos os silogismos, mas também pelas *leis próprias* de cada *figura*. Assim:

Na 1.ª Figura, *os modos* — AE, AO, IA, IE, OA — não concluem legitimamente, porque pecam contra alei dessa figura, que é: *a menor seja afirmativa; a maior universal*. Por isso, temos *quatro* modos úteis, que são:

(c)

AA	Cuja conclusão é	A
AI	Cuja conclusão é	I
EA	Cuja conclusão é	E
EI	Cuja conclusão é	O

Na 2.ª Figura, os *modos* — AI, AO, IE, OA — são ilegítimos: porque os dois primeiros pecam contra a lei: *se a maior é afirmativa, a menor deve ser universal,* e os outros dois pecam contra a lei: *Se a conclusão é negativa, a maior deve ser universal.*

Assim, ficam *cinco* modos legítimos, que são:

(d)

AA	Cuja conclusão é	I
AE	Cuja conclusão é	E
EA	Cuja conclusão é	O
EI	Cuja conclusão é	O
IA	Cuja conclusão é	I

Na 3.ª Figura, os *modos* — AA, AI, IA, IE, OA — são ilegítimos, porque pecam contra a lei própria desta figura: *uma premissa seja negativa; a maior, universal.* — Assim, ficam *quatro* modos legítimos que são:

(e)

AE	Cuja conclusão é	E
AO	Cuja conclusão é	O
EA	Cuja conclusão é	E
EI	Cuja conclusão é	O

Na 4.ª Figura, os *modos* — AE, AO, IE — são ilegítimos, porque pecam contra a regra desta figura, que diz: *a menor deve ser afirmativa.* Assim, os *modos* legítimos são *seis*, a saber:

(f)

AA	Cuja conclusão é	I
AI	Cuja conclusão é	I
EA	Cuja conclusão é	O
EI	Cuja conclusão é	O
IA	Cuja conclusão é	I
OA	Cuja conclusão é	O

Sendo, pois, *quatro* os *modos* legítimos na *primeira* figura, *cinco* na *segunda, quatro* na *terceira, seis* na *quarta*, é claro que os *modos* úteis são, ao todo, dezenove. — Os *modos* mais perfeitos são os da *primeira* figura, pois manifestam evidentemente a necessidade da conclusão.

Estes **19** modos legítimos são indicados pelos seguintes versos, que, embora bárbaros na aparência, são, contudo, construídos com grandíssima arte, porque as *três primeiras vogais* de cada palavra significam a *qualidade* e a *quantidade* das *premissas* e da *conclusão*, e as *consoantes* servem para o fim, que mais adiante veremos. Lembramos que — **A** significa a proposição *universal-afirmativa*, — **E** denota a *universal-negativa*, — **I** significa a proposição *particular-afirmativa*, — **O** denota a *particular-negativa.*

(1ª figura) *Barbara, Celarent, Darii, Ferio.* — (2ª figura) *Baralip* (tou).
Camentes, Dimatis, Fresapno, Fresisom (orum).

(3ª figura) *Cesare, Camestres, Festino, Baroco.* — (4a figura) *Darapti. Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.*

Os modos *úteis* ou *legítimos* dividem-se em *perfeitos*, e *imperfeitos*. São *perfeitos*, quando a conclusão *clara* e *diretamente* deriva das premissas. São *imperfeitos*, quando a conclusão só *indireta* e *escuramente* deriva das premissas. *Perfeitos* são os *quatro* modos da 1ª figura, que de uma maneira imediata mostram a própria força da conclusão. *Imperfeitos* são todos os outros *quinze*, nos quais a necessidade da conclusão não se infere unicamente da posição das premissas, mas deve ser demonstrada por outro meio. Demonstra-se pela *redução* e pela *dedução ao impossível*.

Redução é a revocação de um modo *imperfeito* a um modo *perfeito*, pela *conversão* das proposições, e às vezes pela *transposição* das premissas. — Para que a redução se faça legitimamente, é preciso considerar três coisas: — 1ª) qual é o modo *perfeito*, ao qual deve reduzir-se um modo imperfeito: — 2ª) quais as proposições, que se hão de sujeitar à conversão, e porque forma; — 3ª) quando deve ter lugar a transposição das premissas. Ora, essas três coisas são indicadas pelas *consoantes* das palavras, que exprimem os *modos*. — As letras *b, c, d, f*, porque começam as palavras, significam que um determinado modo *imperfeito* se deve reduzir àquele dos *quatro* modos *perfeitos*, que começa pela mesma letra. Assim, *Baralip* reduz-se à *Barbara, Cesare* à *Celarent, Dalapti* à *Darii*, *Festino* à *Ferio*. — As letras *s.* e *p.*, que se acham no meio das palavras, indicam as proposições, que devem *converter-se*, e a forma da *conversão*. Assim, a letra *s* diz que a proposição, significada pela *vogal antecedente*, deve estar sujeita à conversão *simples*, isto é, mudando o predicado em sujeito, mas conservando a *quantidade*. A letra *p* significa que a proposição, indicada pela vogal antecedente, deve estar sujeita à conversão *per accidens*, ou *acidental*, mudando o predicado em sujeito, e alterando a *quantidade*. A letra *m*, seja qual for o seu lugar, indica a transposição das premissas, de modo que a *menor* se torne *maior*, e vice-versa. O que levamos dito vê-se no seguinte silogismo em *Camestres*: — *todo o homem é racional: ora, nenhum cão é racional; logo, nenhum cão é homem.* A letra *c*, que é inicial em *Camestres*, indica que esse modo imperfeito se deve reduzir ao modo perfeito, que começa pela mesma letra *c* e que é *Celarent*. A letra *m*, que na palavra *Camestres* segue a primeira vogal, indica que as premissas se devem mudar. A letra *s*, que vem depois da segunda e terceira vogal, significa que a premissa *menor* e a *conclusão* se devem sujeitar à conversão *simples*. Se tudo isto se fizer, aquele silogismo imperfeito em *Camestres* reduz-se ao seguinte perfeito em *Celarent*: — *nenhum racional é cão; ora, todo o homem é racional; logo, nenhum homem é cão*. — Feita a redução, vê-se claramente a necessidade da conclusão. — Essa redução é possível em *todos* os modos imperfeitos, à exceção de dois — de *Baroco* e *Bocardo*.

A *dedução ao impossível* consiste em obrigar o adversário, que nega a conseqüência, depois de ter aceitado as premissas, a admitir o impossível e o absurdo — a verdade de duas contraditórias. Faz-se a dedução do modo seguinte. Toma-se a contraditória da conclusão negada, compara-se com uma das premissas, e forma-se um silogismo perfeito, cuja conclusão é contraditória da outra premissa admitida. Assim, o adversário deve admitir a verdade de duas contraditórias. Seja o seguinte

ARTIGO V
Silogismo composto e sua divisão

95. Silogismo composto. — Silogismo *composto* é, como dissemos, o que contém nas premissas alguma proposição *composta*, ou é formado de silogismos *simples*.

---

silogismo em *Bocardo — algum animal não é racional; ora, todo o animal é sensitivo; logo, algum sensitivo não é racional*. Se alguém concede as premissas mas nega a conclusão, admite que é verdadeira a seguinte proposição, contraditória da conclusão negada, — *todo o sensitivo é racional*. Forma-se, então, o seguinte silogismo: *todo o sensitivo é racional; ora, todo o animal é sensitivo; logo, todo o animal é racional*. Portanto, quem concede as premissas do primeiro silogismo mas nega a conclusão, deve admitir a verdade dessas duas contraditórias — *algum animal não é racional; todo o animal é racional*. — Essa prova de legitimidade vale para todos os modos imperfeitos, sem exceção. — Agora vê-se melhor a arte, com que foram compostas essas palavras, que exprimem os modos do silogismo. E todavia, "não há hoje um estudante que não saiba rir-se de um *Barbara* ou de um *Baroco*: mas não há ninguém que não incline a cabeça diante de um *x* ou de um *y*" (*Gratry*).

Como a proposição *simples*, o silogismo *simples* divide-se em *absoluto* e *modal*. É *absoluto*, quando as duas premissas são proposições *absolutas*; é *modal*, quando pelo menos uma das premissas é proposição *modal*. — Digamos alguma coisa acerca do silogismo *modal*; porque ao *absoluto* deve aplicar-se tudo o que convém ao *simples*. — O silogismo *modal* é tríplice — *modal necessário, modal-impossível*, e *modal possível*, ou *contingente*. — É *modal necessário*, quando uma ou ambas as premissas são proposições *modais-necessárias*, como: — é necessário que a criatura seja limitada; ora, é necessário que todo o homem seja criatura; logo, é necessário que todo o homem seja limitado. — É *modal-impossível*, quando uma premissa é *modal-impossível*, como: — é impossível que as almas humanas sejam materiais; ora, a alma de Pedro é humana; logo, é impossível que a alma de Pedro seja material. Dizemos — *uma só*, porque, se *ambas* as premissas foram proposições *modais-impossíveis*, o silogismo não poderia ter conclusão, sendo *negativa* a proposição *modal-impossível* (*Regra vi do Sil.*). — É *modal-possível*, ou *contingente*, quando uma ou ambas as premissas são proposições *modais-contingentes*, ou *possíveis*, como: — é possível que todo o homem seja branco; ora, é possível que todo o homem seja músico; logo, é possível que o músico seja branco. — Como um juízo exato acerca do silogismo *modal* é muitas vezes difícil, sobretudo, porque a índole da conclusão depende geralmente da índole da matéria exposta, por isso, para o processo se tornar mais simples e seguro, convém reduzir o silogismo *modal* ao *absoluto*. Assim, este silogismo *modal-necessário*: — é necessário que toda a substância extensa seja corpo; ora, é necessário que toda a pedra seja substância extensa; logo, é necessário que toda a pedra seja corpo, — reduz-se ao seguinte *absoluto* em *Barbara*; — toda a substância extensa é necessariamente corpo; ora, toda a pedra é necessariamente substância extensa; logo, toda a pedra é necessariamente corpo.

96. Divisão do silogismo composto. — Se as premissas contém alguma proposição *composta*, o silogismo *composto* pode ser *copulativo, causal, condicional, disjuntivo* e *adversativo*. — Se é formado de silogismos *simples*, o silogismo *composto* é ou *dilema*, ou *sorites*, ou *polisilogismo*.

97. Silogismo copulativo. — Silogismo *copulativo* é o que encerra uma ou ambas as premissas *copulativas*. — Exemplo:

Todos os animais são sensitivos;
Ora, o cão e a lebre e o coelho são animais;
Logo, o cão e a lebre e o coelho são sensitivos.

O silogismo *copulativo* resolve-se em silogismos *simples*, e depois esses avaliam-se pelo critério comum.[1]

98. Silogismo causal. — Silogismo *causal*, chamado também *epicherema*, é o que tem alguma proposição *causal*. — Exemplo:

Todo o espírito é imortal;
Ora, a alma humana é espírito, porque é independente da matéria;
Logo, a alma humana é imortal.

Na apreciação desse silogismo, a razão aduzida avalia-se separadamente das proposições.[2]

99. Silogismo condicional. — Silogismo *condicional* é aquele em que a premissa *maior* é uma proposição *condicional*. — Conclui de dois modos: — 1º) *afirmando* a *condição* na *menor* e o *condicionado* na *conclusão*; exemplo: "*Se é homem, é animal; ora, é homem; logo, é animal*";

1 Nem sempre o silogismo *copulativo* pode resolver-se nos silogismos *simples*, como no seguinte exemplo: — quem cumpre e ensina a lei divina é grande no reino dos céus; ora, Pedro ensina a lei divina; logo, é grande no reino dos céus. A razão é porque o predicado *grande no reino dos céus* compete a quem *cumpre e ensina* a lei, e não a quem se limita a *ensiná-la*.

2 A parte *causal* não se refere propriamente à *forma* do silogismo, mas apenas à proposição. E pode haver silogismos legítimos na forma e verdadeiros na matéria, que tenham uma razão *falsa*, como no seguinte exemplo: — *todo o espírito é imortal; ora, a alma humana é espírito, porque é simples; logo, a alma humana é imortal*. A razão, porque a nossa alma é espírito, não é a sua *simplicidade* (também a alma dos brutos é *simples*), mas é a sua independência da matéria.

— 2º) *negando o condicional* na *menor*, e a *condição*; exemplo: "*Se é homem, é animal; ora, não é animal; logo, não é homem*".[1]

100. Silogismo disjuntivo. — Silogismo *disjuntivo* é aquele, em que a *premissa maior* é uma proposição *disjuntiva*. — Conclui de dois modos: — 1º) *afirmando* uma *parte* da disjunção na *menor* e *negando* todas as *outras* na conclusão, exemplo: "*Este corpo vivo é ou homem, ou bruto, ou planta; ora, é homem; logo, não é bruto nem planta*: — 2º) *negando* na *menor todas* as *partes, menos uma*, que se *afirma* na *conclusão*, exemplo: "*Este corpo vivo é ou homem, ou bruto, ou planta; ora, não é bruto nem planta; logo, é homem.*[2]

---

1 Dizemos que o silogismo *condicional* conclui de dois modos. Na verdade, *afirmando* a *condição* na *menor*, podemos *afirmar* o *condicionado* na *conclusão*; porque, estando o *condicionado* contido na *condição*, é claro que, admitida esta, deve admitir-se aquele. Como também, *negando* o *condicionado* na s*menor*, devemos *negar* a *condição* na *conclusão*; pois, estando o *condicionado* contido na *condição*, é evidente que, não se verificando aquele, deve concluir-se que se não verificou essa.

Mas o silogismo seria ilegítimo — 1º) se, *afirmando* o *condicionado*, *afirmasse* também a *condição*, pois o *condicionado* não contém a *condição*; assim, seria falso o seguinte silogismo: — *se é homem, é animal; mas é animal; logo, é homem*; visto que o *animal* não contém o *homem*, e por isso, um ente pode ser *animal*, sem ser *homem*: — 2º) se, *negando* a *condição* da *menor*, *negasse* o *condicionado* na *conclusão*; pois o *condicionado* pode ser verdadeiro, independentemente da *condição*; pois isso é falso o seguinte silogismo: *se é homem, é animal; mas não é homem; logo, não é animal.*

Todavia, se prescindirmos da *forma lógica* do silogismo *condicional*, e só considerarmos a *matéria*, podemos às vezes deduzir da *afirmação* do *condicionado* a *afirmação* da *condição*, e da *negação* da *condição* a *negação* do *condicionado*. Isso acontece — ou quando a *condição* se identifica com o *condicionado*, como neste exemplo: *se é homem, é animal racional; mas é animal racional; logo, é homem:* — ou quando a *condição* é a razão única e exclusiva do *condicionado*, como neste exemplo: *se é homem, tem a faculdade de rir; ora, não é homem; logo, não tem a faculdade de rir.*

O silogismo *condicional* reduz-se facilmente ao *simples*, prepondo à proposição *menor* e à *conclusão* do silogismo *condicional* uma proposição *maior*, que tenha por *sujeito* o *predicado* da *condição*, tomado universalmente, e por *predicado* o *predicado* do *condicionado*. Assim, este silogismo *condicional*: — se Pedro é homem, Pedro é racional; ora, Pedro é homem; logo, Pedro é racional, — reduz-se ao seguinte *simples*: — todo o homem é racional; ora, Pedro é homem; logo, Pedro é racional.

2 Para que a conclusão seja legítima, a premissa deve conter uma *verdadeira disjunção*, isto é, as partes da premissa devem excluir-se mutuamente, de modo que, se uma é verdadeira, a outra deve ser falsa, e vice-versa. Assim, não seria legítimo este silogismo: *Lucas ou é escritor, ou é pintor; mas é escritor; logo, não é pintor*; porque a qualidade de escritor e a de pintor não se excluem mutuamente.

101. Silogismo adversativo. — Silogismo *adversativo* é o que contém alguma proposição *adversativa*. — Exemplo:

Todo o bruto é sensitivo, mas não é racional;
Ora, o cordeiro é bruto;
Logo, o cordeiro é sensitivo, mas não é racional.

Também esse silogismo se avalia pelas regras comuns.[1]

102. Dilema. — *Dilema* é um silogismo, cuja premissa *maior* é uma proposição *disjuntiva*, composta de *duas* partes, ordenadas de forma que, admitida qualquer delas, se conclui sempre contra o adversário. — É célebre o dilema de *Tertuliano*, demonstrando a injustiça da lei, promulgada por *Trajano*, o qual ordenara que os cristãos não fossem inquiridos, mas que fossem condenados, se alguém os denunciasse:

Os cristãos ou são réus, ou inocentes;
Se são réus, porque proíbes que sejam inquiridos?
Se são inocentes, porque os condenas, quando denunciados?

O *dilema* deve satisfazer às três condições seguintes: — 1ª) a *disjunção deve ser completa;* — 2ª) o *nexo entre a conclusão e as partes da disjunção deve ser necessário*; — 3ª) *deve ser impossível a retorção*, de modo que não possa tirar-se uma segunda conclusão, inteiramente oposta à primeira.[2]

---

1 Ao silogismo *composto* pertencem o silogismo *relativo* e o *exponível*. — É *relativo*, quando a premissa *maior* é uma proposição *relativa*; como: — a nossa alma vale tanto, quanto vale Deus; ora, Deus vale infinitamente; logo, a nossa alma humana é infinito. — E *exponível*, quando uma ou ambas as premissas são proposições *exponíveis*, como: — o bruto só possui a vida sensitiva; ora, o homem possui também a vida intelectual: logo, o homem não é bruto. Para se conhecer a legitimidade da conclusão, resolve-se proposição *exponível*, e forma-se o seguinte silogismo: — o bruto possui a vida sensitiva, mas não a intelectual: ora, o homem possui também a vida intelectual; logo, o homem não é bruto.

2 Se os membros da proposição *disjuntiva* são *três*, ou *quatro*, etc., esse silogismo chama-se *trilema, quadrilema*, etc. — Como se vê, o *dilema* — 1º) encerra, *explícita* ou *implicitamente*, *quatro* proposições: a *primeira* é *disjuntiva*; a *segunda* é uma *condicional-causal*, porque é constituída pela *primeira* parte da *disjunção*, e dela conclui contra o adversário, dando a razão da conclusão: a *terceira* também é *condicional-causal*, e com a segunda *parte* da *disjunção* impugna o adversário; a *quarta*

103. Sorites. — *Sorites* é um silogismo formado de várias proposições, dispostas de modo, que o *predicado* da *primeira* é o *sujeito* da *segunda*, o *predicado* da *segunda* é o *sujeito* da *terceira*, e assim por diante até se chegar à *conclusão*, formada do *sujeito da primeira* e do *predicado* da *última*. — Exemplo:

A alma humana é um ser capaz de formar idéias abstratas;
O ser capaz de formar idéias abstratas é espiritual;
O ser espiritual é incorruptível;
O ser incorruptível é naturalmente imortal;
Logo, a alma humana é naturalmente imortal.

O *sorites* resolve-se em tantos silogismos *simples* da *primeira* figura, quantas são as proposições, menos duas, ou quantos são os *termos médios*. Assim o *sorites* proposto resolve-se nos três seguintes silogismos:

O ser capaz de formar idéias abstratas é espiritual;
Ora, a alma humana é um ser capaz de formar idéias abstratas;

---

afirma *categoricamente* do *todo* o que, de um modo *hipotético*, foi afirmado das *partes;* assim, a conclusão do citado dilema de Tertuliano é a seguinte: — logo, a lei *por ti* promulgada é sempre e em todo o caso injusta; — 2º) contém em si dois *entimemas*, como demonstra o exemplo dado; — 3º) difere do silogismo *disjuntivo*, porque esse, admitida uma parte, exclui a outra, e vice-versa; ao passo que o *dilema* deduz de cada uma das partes a mesma verdade contra o adversário.

Mas, para que o *dilema* conclua eficazmente, devem observar-se as três condições enumeradas no texto: — 1ª) *A disjunção deve ser completa*; aliás o adversário encontrará uma porta de evasão. Assim, é ilegítimo o *dilema* de Cícero (*De Sen.* XIX), quando, querendo demonstrar que não devemos ter medo da morte, disse que a nossa alma — ou será eternamente feliz, — ou será mortal, e não se lembrou de que a nossa alma pode ser também eternamente infeliz. — 2ª) *O nexo entre* a *conclusão* e as *partes da disjunção deve ser necessário*; aliás o adversário tirar-se-á de todo o embaraço, negando a *necessidade* da conclusão. Assim, vicioso é o argumento de um filósofo, quando, querendo convencer um dos seus discípulos de que *não devia aceitar* um emprego público, disse-lhe: "Ou tu cumprirás com os teus deveres, ou não; no primeiro caso desagradarás aos homens; no segundo, a *Deus*". Como viciosa é a resposta do discípulo: "no primeiro caso, agradarei a Deus: no segundo, aos homens". Porquanto *falta* o *nexo necessário* entre a boa administração e o desagrado dos homens, como não tem igual importância o desagrado de Deus e o desagrado dos homens. — 3.ª) *Deve ser impossível a retorção*; pois é pouco honroso ser ferido pelas próprias armas. Falta também a essa condição o *dilema* do tal filósofo, que queria levar o discípulo a não aceitar cargos públicos.

Logo, a alma humana é espiritual.
O ser espiritual é incorruptível;
Ora, a alma humana é um ser espiritual;
Logo, a alma humana é incorruptível.
O ser incorruptível é naturalmente imortal;
Ora, a alma humana é um ser incorruptível;
Logo, a alma humana é naturalmente imortal.[1]

Para a verdade do *sorites* é necessário — 1º) que não haja termos *equívocos*, — 2º) que *todas* as proposições sejam *absolutamente* verdadeiras, e que uma derive *necessariamente* da outra, — 3º) que *todas* as proposições sejam *universais* (só a *primeira* pode ser *particular*) e *afirmativa* (só a *penúltima* pode ser *negativa*).[2]

---

1 Portanto — 1º) no *sorites* o *primeiro* lugar é ocupado pela premissa *menor* do primeiro silogismo, o *segundo* pela premissa *maior* do mesmo silogismo, o *terceiro*, o *quarto*, etc., pela premissa *maior* dos silogismos seguintes: — 2º) no *sorites* encontram-se as premissas *maiores* de todos os silogismos, em que se resolve; as premissas *menores* omitem-se, à excepção da *menor* do primeiro silogismo, como também se omitem as *conclusões*, à exceção da conclusão do *último* silogismo; — 3º) os *sujeitos* de *todas* as premissas, à exceção do sujeito da *primeira*, fazem o ofício de *termo médio* nos silogismos, que o *sorites* contém.

2 O *sorites* funda-se no seguinte princípio: *quando um atributo se une com um sujeito, tudo o que convém ao atributo, convém também ao sujeito.* Assim, no exemplo citado, afirmando-se que a alma humana é um ser capaz de formar idéias abstratas, tudo o que convém a esse ser, convém também à nossa alma. Ora, a um ser capaz de formar idéias abstratas convém a espiritualidade, a incorruptibilidade, e a imortalidade. Logo, essas prerrogativas devem também convir e convêm à alma humana. — Note-se que os silogismos *simples*, em que se resolveu o citado *sorites*, são *três*, quantas são as proposições, menos duas, ou quantos são os *termos médios* (que, no exemplo citado, são — *ser capaz de formar idéias abstratas*, — *ser espiritual*, — ser incorruptível).

Mas para que o *sorites* seja uma forma legítima de argumentação, deve satisfazer às condições apontadas no texto. — Antes de tudo, é necessário que se não introduza nenhum termo *equívoco*, porque, sendo esse termo equivalente a *dois termos*, já não pode subsistir a estrutura do silogismo. — Além disso, todas as proposições devem ser *absolutamente* verdadeiras e ligadas entre si; aliás sairão as conclusões mais desarrazoadas, que se podem imaginar, como neste exemplo: "quem bebe muito, dorme bem; quem dorme bem, não peca; quem não peca, é santo; logo, quem bebe muito é santo". — Mais: todas as proposições sejam *universais*, excetuada a *primeira*, que pode ser *particular*. A razão é porque *todas* as premissas do *sorites*, à exceção da *primeira*, representam as premissas *maiores* dos silogismos da *primeira* figura, nos quais o próprio

104. Polisilogismo. — *Polisilogismo* é uma argumentação formada de vários silogismos, dispostos de modo, que a *conclusão* do *primeiro* é *premissa* do *segundo*, e assim por diante. Exemplo:

Tudo o que é independente da matéria é espiritual;
Ora, a alma humana é independente da matéria;
Logo, a alma humana é espiritual;
Ora, a que é espiritual é imortal;
Logo, a alma humana é imortal.

ARTIGO VI
Indução e suas espécies

105. Indução. — *Indução* é uma argumentação, em que se atribui a um *sujeito universal* ou *geral* um predicado, que, pela *experiência*, conhecemos convir aos seres *particulares*, contidos na extensão daquele *sujeito*. Exemplo:

O cão, o cordeiro, o leão... são sensitivos;
Ora, o cão, o cordeiro, o leão... são brutos;
Logo, todos os brutos são sensitivos.

---

sorites se resolve; ora, na *primeira* figura *a maior* deve ser *universal*. Mas se a *primeira* premissa é *particular*, não há infração de nenhuma regra, porque essa premissa, na resolução, ocupa o lugar da *menor* e só exige que também *particular* seja a *conclusão*. — Finalmente, todas as proposições sejam *afirmativas*. Na verdade, se *todas* fossem *negativas*, resolver-se-ia o *sorites* em silogismos, compostos exclusivamente de proposições *negativas*, e não haveria conclusão alguma. Se fosse *negativa* a *primeira*, como essa, na resolução, constitui a *menor* do *primeiro* silogismo, teríamos um silogismo da *primeira* figura com a *menor negativa*: o que é contrário à lei dessa figura. Se fosse *negativa* qualquer outra premissa, teríamos, na resolução, uma conclusão também *negativa*; e, como esta seria a *menor* de um outro silogismo, haveria também a infração da mesma lei da *primeira* figura. Mas, se a *penúltima* proposição for *negativa*, não deriva daí inconveniente algum, contanto que seja *negativa* também a *conclusão*. — É muito perigosa essa espécie de argumentação, (que, para *Tracy*, todavia, é a mais simples e genuína): porque a rápida sucessão das proposições não deixa à inteligência o tempo necessário para refletir, e para ver onde pode esconder-se o sofisma. Por isso, se o adversário recorre ao *sorites*, é necessário resolvê-lo em silogismos simples, conforme o conselho do *Cícero*: "*Vitiosi sunt sorites: frangile igitur eos, si potestis, ne molesti sint*" (*Acad.*, l. II).

106. Divisão da indução. — A *indução* divide-se em *completa* e *incompleta*. — É *completa*, quando atribuímos ao *todo* um predicado, que conhecemos convir a *cada uma* das suas partes. Esta espécie de *indução* não tem valor algum científico e por isso, não nos ocupamos dela. — É *incompleta*, quando atribuímos ao *todo* um predicado, que conhecemos convir a *algumas* das suas partes. Esta segunda espécie, que é propriamente *indução*, é um meio demonstrativo de novas verdades.[1]

107. Legitimidade da indução incompleta. — A passagem, que, na *indução incompleta*, se faz do *particular* para o *geral*, não é arbitrária. Porquanto, averiguando-se, mediante repetidas experiências, que uma *propriedade* ou *operação* deriva da *essência* de muitos indivíduos, retamente concluímos que a mesma *propriedade* ou *operação* deve encontrar-se em *todos* os outros indivíduos, dotados da mesma essência. Assim, tendo reconhecido que a *extensão*, que se observa em *muitos* corpos, é uma propriedade que deriva da *essência* deles, com retidão concluímos que todos os corpos são *extensos*.[2]

---

1 Alguns escritores afirmam que a indução *incompleta* era desconhecida pelos antigos, e que foi levantada por *Bacon* no séc. XVII. — Essa asserção é falsa. É certo que *Bacon* ensinou a maneira de fazer *uso* útil e legítimo da *indução*, por meio de algumas regras que ele coligiu e que nós indicaremos mais tarde. Mas os filósofos antigos, principalmente *Aristóteles* e os *escolásticos* da idade média, sobretudo *Santo Tomás de Aquino*, já conheciam a indução *incompleta*; pois que falam, com muita precisão e profundidade, da sua natureza e vantagens, e da *experimentação*, em que se baseia a própria indução. Se não empregam mais freqüentemente a indução, a razão foi a falta dos instrumentos de observação, muito necessários para evitar o erro nesse gênero de argumentação, ou porque, sendo quase todos eclesiásticos os estudiosos desses tempos, preferiam a investigação do sobre-sensível à do sensível.

Alguns escritores dizem *perfeita* ou *imperfeita* a indução, que nós chamamos *completa* ou *incompleta*. — Mas essa divisão em *perfeita* e *imperfeita* convém à indução *incompleta*, conforme o número dos particulares enumerados é *suficiente*, ou não, para a conclusão. A indução *incompleta* é *perfeita*, quando leva à *certeza* de que ao *todo* convém um certo predicado, embora esse predicado tenha sido observado *num só particular*, e leva à *certeza*, quando se conhece que o tal predicado deriva da própria natureza ou essência do mesmo particular. — O valor *lógico* e *demonstrativo* da indução *incompleta* não depende, como veremos, *do número* ou da *quantidade* dos fenômenos, mas da sua *qualidade*, enquanto revelam a essência, da qual derivam (Cf. S. Thom., *in lib. II Post.*, lect. XX).

2 A *indução* é um verdadeiro raciocínio, como o é o *silogismo*; porque ambos esses processos — passam do *conhecido* para o *desconhecido*, — baseiam-se no mesmo princípio de *identidade*, — contém explícita ou implicitamente três proposições, — e têm o mesmo fim, que é a *certeza*.

108. Processo da indução incompleta. — São duas, pois, as principais operações, que constituem a indução *incompleta*:

a) Deve averiguar-se, pela *experiência*, se o nexo entre um fato *particular* e a sua causa é *essencial* ou *acidental*.[1]

Segundo *Bacon, Wolff, Tiberghien, J. Stuart Mill* e os *positivistas*, as proposições gerais, que são o resultado da *indução*, não são *certas*, mas somente *prováveis*. — Respondemos que, para chegarem a essa conclusão, era necessário que esses escritores demonstrassem que os seguintes juízos indutivos: — "*todo o corpo é extenso*" — "*o homem, cortada a cabeça, não vive*" — "*ao dia sucede sempre a noite*" — não são *certos*, mas somente *prováveis*. Parecem-nos pouco coerentes os *positivistas*, que, depois de ter elogiado tanto a *indução*, como o *único* meio para alcançar a certeza, acabam por dizer que os juízos *indutivos* são somente *prováveis*. Para eles, pois, a *indução* é, e não é, um meio para aquisição da *certeza*!

1 O *meio*, de que a *indução* se serve para conhecer se um *fato*, *fenômeno*, ou *propriedade*, não depende de circunstâncias *acidentais*, mas deriva da própria *essência* de um certo e determinado ente, é a *experiência*. — Digamos alguma coisa acerca da *experiência* e suas *espécies*.

A) Experiência. — A *experiência* é um conhecimento adquirido por meio dos *sentidos, internos* ou *externos*, ou por meio da *consciência*.

Divide-se em *observação* e *experimentação*.

a) Observação. — *Observação* é a percepção de um fenômeno, que se oferece aos nossos sentidos *espontaneamente* e sem a nossa cooperação.

· **Requisitos da observação.** — Para a legitimidade da *observação* é necessário: — 1º) que a percepção seja intensa, perseverante e livre de todo o preconceito: — 2º) que o fenômeno se considere no seu conjunto e em cada uma das suas partes, e esse exame dê sempre o mesmo resultado: — 3º) que se determinem todas as propriedades e circunstâncias especiais de um fenômeno e as condições, em que se realiza.

b) Experimentação. — *Experimentação* é a operação, pela qual reproduzimos um fenômeno com a nossa indústria e arte. A natureza não apresenta sempre os fenômenos em tempo oportuno, nem em circunstâncias sempre favoráveis. Por isso, é necessário, quando for possível, reproduzir artificialmente um fenômeno tantas vezes, quantas são necessárias para se poder proceder a um exame minucioso e completo.

· **Regras da experimentação.** — A *experimentação* é de grande utilidade para as ciências: porque a ela se deve o conhecermos as propriedades e as causas de muitas coisas. — Mas, para que seja seguro instrumento de verdade, é necessário:

1º) *variá-la* com relação ao tempo, ao lugar, às circunstâncias, para se conhecer se o fenômeno deriva da essência da coisa ou de alguma causa acidental e mudável;

2º) *repeti-la*, para que se possa melhor averiguar o nexo entre o fato e a sua causa;

3º) *transferi-la* da natureza para a arte;

b) Se o nexo é *essencial*, o fato deve elevar-se à expressão de uma *lei universal*, de modo que possa aplicar-se a *todos* os fatos *particulares*, em todos os tempos e em todos os lugares.[1]

109. Princípio da indução incompleta. — Para que um fato *particular* possa elevar-se a *lei universal*, é necessário aplicar-lhe um princípio *analítico*, que lhe dê a própria universalidade; doutro modo teríamos um efeito sem causa proporcionada. — Esse princípio *analítico* é o seguinte: "*Uma propriedade, que se encontra num ente e que deriva da sua essência deve encontrar-se em todos os entes, dotados da mesma essência*". Portanto, o princípio da indução *incompleta* é uma aplicação do *princípio* de *causalidade*.[2]

4º) *invertê-la*, empregando um processo contrário;

5º) *compulsá-la*, para que se possa determinar a intensidade do fenômeno e a eficácia da causa;

6º) *aplicá-la* a coisas diversas ou semelhantes;

7º) *combiná-la*, unindo os vários elementos, para conhecer se esses, quando unidos, produzem o fenômeno, que produziam, quando separados.

De resto não se perca de vista o seguinte critério: — Um fenômeno, que não só aumenta e diminui quando aumenta e diminui uma causa, mas que chega a aparecer e desaparecer quando ela aparece e desaparece, é certamente efeito dessa causa.

1 A *indução científica*, pois, não consiste na *acumulação* das experiências. Uma experiência *luminosa*, em que o espírito descubra claramente a relação entre um fenômeno e a sua causa, vale mais do que mil experiências *obscuras*, nem essas acrescentam força àquela. A *indução* consiste em despir um fenômeno de todas as circunstâncias, que o cercam, considerá-lo na sua essência ou natureza, e *relacioná-lo* com uma causa proporcionada. Quando essa *relação* aparece, não são necessárias ulteriores observações e experiências. Podemos dizer que a *indução* é uma intuição do espírito, que num fato *singular* e *concreto* descobre e põe em relevo uma relação *universal*. — *Cl. Bernard* diz: *(Fenômenos da vida)*: "Não é pela acumulação dos fatos que a ciência progride, *mas sim pela luz da idéia*".

Agora, mais claramente se vê o erro de *Stuart Mill*, que, para demonstrar que o *silogismo* é um *círculo vicioso*, diz que a *premissa maior* do mesmo silogismo recebe a sua força da *conclusão*. Por quanto, essa *premissa maior*, embora seja um juízo *sintético* e por isso, resulte da *indução*, contudo não recebe da *conclusão* a sua força: pois o *geral*, a que chega a *indução*, não representa a soma de todos os *particulares*. Por isso, o silogismo é sempre um meio de *descobrir* novas verdades, mesmo quando a sua *premissa maior* é o resultado da *indução*.

2 Como se vê, o princípio, em que se funda a *indução*, equivale ao princípio, em que se funda o *silogismo*, mas na *ordem inversa*. O princípio do *silogismo* pode

110. Diferença entre o silogismo e a indução incompleta. — A diferença entre essas duas espécies de argumentos está em que o *silogismo* conclui do *universal* ou do *geral* para o *particular*, ou do *todo* para a *parte*, enquanto a *indução incompleta* conclui do *particular* para o *geral*, ou da *parte* para o *todo*.

---

exprimir-se do modo seguinte: *deve afirmar-se ou negar-se de todas as espécies de um gênero, ou de todos os indivíduos de uma espécie, o que se afirmou, ou negou do mesmo gênero, ou da mesma espécie*. O princípio da *indução* pode também formular-se assim: *deve afirmar-se ou negar-se de um gênero, ou de uma espécie, o que se afirmou ou negou de todas as espécies desse gênero, ou de todos os indivíduos dessa espécie.* — O princípio da *indução*, como o do *silogismo*, reduz-se ao princípio de *causalidade*, que é: a *mesma causa natural produz o mesmo efeito*, e portanto: o *mesmo efeito natural exige a e supõe a mesma causa.*

Dizem alguns filósofos, que o princípio da *indução incompleta* é o seguinte: *as leis da natureza são constantes.* — Mas erram. Porquanto, esse juízo, sendo *sintético*, não é o *princípio* da *indução*, mas sim é uma *conseqüência* dela. Como sabemos nós que as leis da natureza são constantes? Pela experiência? Não basta. A experiência poderá atestar que um fenômeno se repete uma, duas, três... vezes do mesmo modo, mas não atesta que se repete sempre e em toda a parte e do mesmo modo, de forma que possa tirar-se essa conclusão geral: *as leis da natureza são constantes.* É necessário, pois, basear a indução *incompleta* num juízo, não *sintético*, mas *analítico*, que, por ser *absoluto*, tem a máxima *generalidade*.

J. Stuart Mill (Sistema da Lógica), tendo dito que a marcha natural do espírito humano é inferir o *particular* de outro *particular*, afirma que a *indução* é a "generalização da experiência", e que o axioma que lhe serve de base é o seguinte: "*o curso da natureza é uniforme*".

Vejamos as contradições do escritor inglês. — Se o espírito humano só pode inferir o *particular* de outro *particular*, como pode dizer-se agora que ele passa do *particular* para o *geral*, e que aplica a *todos* os casos o que se encontrou só em um? — Segundo *Stuart Mill*, passamos do *particular* para o *geral* em virtude do axioma: *o curso da natureza é uniforme*. Bem. Mas poderá um positivista, sem se contradizer, admitir a *uniformidade* do curso da natureza? *Mill* só reconhece como certo o que lhe refere a experiência. Ora, a experiência poderá atestar-lhe aquela uniformidade em algumas circunstâncias *particulares*, mas nunca em *todas* as circunstâncias, em *todos* os tempos, e em *todas* as partes. Por isso, também o axioma — *o curso da natureza é uniforme* — é já um *resultado* da *indução incompleta*, e supõem um outro princípio, de que recebeu a generalização. Esse outro princípio, em última análise, não pode ser por sua vez um juízo *sintético*, porque reapareceria a dificuldade, mas deve ser um juízo *analítico*.

Em suma, o princípio da *indução* deve ser necessariamente um juízo *analítico*. Os *positivistas* ou admitem os juízos *analíticos*, ou não. Se os admitem, contradizem-se, porque o seu sistema só reconhece juízos *sintéticos*. Se os não admitem, então tiram toda a força e legitimidade à *indução*: pois a reduzem a um sofisma, qual é a passagem do *particular* para o *geral*, sem um princípio que a justifique.

a) No *silogismo*, pois, o *sujeito* da *conclusão* é uma *parte* e o termo *médio* é um *todo*. — Na *indução* o *sujeito* da *conclusão* é um *todo* e o termo *médio* é o complexo das *partes*, que formam aquele *todo*.

b) No *silogismo*, a premiss*a maior* afirma que o predicado da *conclusão* convém ao termo *médio*; a premissa *menor*, que o *sujeito* está contido no termo *médio*; a *conclusão* que ao *sujeito* convém o *predicado*, que foi atribuído ao termo *médio*. — Na *indução*, a premissa *maior* afirma que o *predicado* da *conclusão* convém às *partes*, que formam o termo *médio*; a premissa *menor*, que o complexo das partes constitui o *todo*; a *conclusão*, que ao *todo* convém o *predicado* atribuído às *partes*.

Daí se deduz: — a) o *termo*, que no *silogismo* é *médio*, na *indução* é *extremo menor*; e vice-versa; — b) a *proposição*, que no *silogismo* é *conclusão*, na *indução* é premissa *maior*; e vice-versa.

O que levamos dito, melhor se vê nos seguintes exemplos:

Exemplo do silogismo	Todos os brutos são sensitivos; Ora, o cão, o cordeiro, o leão... são brutos; Logo, o cão, o cordeiro, o leão... são sensitivos.
Exemplo da indução:	O cão, o cordeiro, o leão... são sensitivos; Ora, o cão, o cordeiro, o leão... são brutos; Logo, todos os brutos são sensitivos.

111. Corolário. — Sendo a *indução* tão distinta e diversa do *silogismo*, é claro que aquela não pode reduzir-se a este: pois que a conclusão do *silogismo* é essencialmente uma proposição *particular*, ao passo que a conclusão da *indução* é sempre uma proposição *universal*.[1]

---

1 À *indução* reduzem-se a *analogia* e a *hipótese*.

a) Analogia. — *Analogia* é a argumentação, pela qual se concede a um *sujeito particular* um predicado, concedido já a um *sujeito particular*, semelhante ao *primeiro*. — Exprime-se do seguinte modo:

Causas semelhantes produzem efeitos semelhantes;
Mas A e B são causas semelhantes;
Logo, A e B produzem efeitos semelhantes;
Ora, a causa A produz o efeito C;
Logo, a causa B deve produzir o efeito C.

a) Relações entre a indução e a analogia.

ARTIGO VII
Sofisma e suas espécies

112. Sofisma. — *Sofisma* é uma argumentação, que parece verdadeira, mas na realidade é falsa.

1ª) Ambas partem do mesmo ponto — o *particular*; mas não chegam ao mesmo termo, porque a *indução* chega ao *geral*, ao passo que a *analogia* somente chega ao *particular*.

2ª) Na *indução* atribuímos ao *todo* um predicado, que necessariamente convém a *cada uma das partes*, e é impossível o erro: mas na *analogia* atribuímos a uma coisa um predicado, pelo fato desse convir a uma outra coisa *semelhante* à primeira. Por isso, é fácil o erro na *analogia*, porque o predicado pode convir a uma coisa em razão do elemento *diferencial* e *próprio*, e não por causa do elemento *genérico* e *comum*.

b) Vantagens da analogia. — São importantíssimas as vantagens, que da *analogia* tiram as ciências naturais e principalmente aquelas artes, que se fundam na imitação, como são a eloqüência, a poesia, etc.

c) Hipótese. — *Hipótese* é a argumentação, pela qual se considera como verdadeira uma proposição (*hipótese*), cuja verdade, é desconhecida mas que explica claramente alguns fatos.

Convém cm a *analogia*, enquanto ambas concluem do *particular* para o *particular*, e os seus resultados não excedem os limites da probabilidade. — A *hipótese* é de grande utilidade, sobretudo nas ciências experimentais, e exprime-se com a fórmula seguinte:

Se existisse a causa A, dar-se-iam os fatos b, c, d;
Ora, os fatos b, c, d, dão-se realmente;
Logo, a causa A pode existir.

Essa conclusão é somente provável. Se, porém, forem examinadas todas as hipóteses possíveis, e se provar que todas elas, à exceção de uma, são inadmissíveis, então a excetuada é certa.

a) Divisão da hipótese. — A hipótese é *física, moral* e *lógica*.

1º) É *física*, quando se emprega para explicar os fatos da natureza, que dependem imediatamente das leis físicas.

2º) É *moral*, quando serve para explicar os fatos, que dependem da liberdade dos seres inteligentes; assim, pelas ações externas dos homens conhecemos os seus sentimentos internos.

3º) É *lógica*, quando, na interpretação de palavras obscuras, propomos uma opinião, que nos parece conforme com o pensamento de quem falou.

b) Requisitos da hipótese. — A *hipótese* — 1º) deve ser *possível*; — 2º) nem em si, nem nas suas deduções deve *repugnar* a algum fato *certo*; — 3º) deve explicar todos os fatos, para que se emprega.

113. Divisão do sofisma. — O *sofisma* divide-se em *gramatical* e *lógico*. — O *gramatical* consiste no abuso das *palavras*; o *lógico*, no abuso das *idéias*.

114. Espécies de sofisma gramatical. — As principais espécies do sofisma *gramatical* são: a *anfibologia*, a *composição*, a *divisão*, a *extensão* e a *restrição*.

a) Anfibologia. — A *anfibologia* dá-se, quando uma palavra se toma em dois sentidos diversos; assim o *silogismo* tem *quatro* termos. — Refuta-se, distinguindo o sentido.

b) Composição. — O sofisma de *composição* comete-se, quando a um *sujeito* se atribuem *simultaneamente* dois predicados, que só lhe podem convir *sucessivamente*. Se a proposição — *os cegos vêem* — se toma no sentido que os homens, enquanto *cegos*, *vêm*, é um sofisma de *composição*.

c) Divisão. — O sofisma de divisão comete-se, quando a um sujeito se atribuem *sucessivamente* dois predicados, que só lhe podem competir *simultaneamente*. Se esta proposição — *o homem que é facínora, não pode alcançar glória* — se toma no sentido que um homem, que é *facínora*, nunca poderá alcançar a glória, nem mesmo depois de deixar de ser *facínora*, é um sofisma de *divisão*. — Esse sofisma também se refuta com uma distinção.

d) Extensão. — É um sofisma de *extensão*, quando de um sentido *particular* se passa para um sentido *universal*. Exemplo:

Todo o sábio merece louvor;
Ora, este ímpio é sábio;
Logo, este ímpio merece louvor.

Refuta-se esse sofisma, *distinguindo* a *conclusão*: o ímpio merece louvor enquanto é *sábio*, mas não *em geral*.

e) Restrição. — O sofisma da *restrição* dá-se, quando de um sentido *afirmativo* se passa para um sentido *exclusivo*. Exemplo:

Tu deves ser sábio;
Logo, não deves cuidar da saúde.

Refuta-se *distinguindo* o antecedente: tu deves ser sábio; mas não deve ser *somente* sábio.

115. Espécies de sofisma lógico. — As principais espécies do sofisma *lógico* são: a *ignorância do elenco*, a *petição de princípio*, *o círculo vicioso*, a *não-causa como causa*, o *conseqüente*, a *indução viciosa*, a *enumeração imperfeita*, o *acidente*.

a) Ignorância do elenco. — A *ignorância do elenco* comete-se, quando por ignorância ou malícia se desvia a questão do verdadeiro caminho. — Nesse caso avise-se o adversário.

b) Petição de princípio. — A *petição de princípio* dá-se quando se supõe como certo o que se há de demonstrar. Exemplo:

O que não morre, é imortal;
Ora, a alma humana não morre;
Logo, a alma humana é imortal.

Este e os restantes sofismas refutam-se, denunciando-os.

c) Círculo vicioso. — Comete-se o *círculo vicioso*, quando duas coisas se demonstram uma pela outra. — Assim é sofisma provar a *imortalidade* da nossa alma pela sua *espiritualidade*, e a *espiritualidade* pela *imortalidade*.

d) Não-causa como causa. — Comete-se esse sofisma, quando se toma, como causa de um efeito, o que é apenas uma condição, ou um antecedente ou conseqüente do mesmo efeito. Exemplo:

O império romano caiu depois do Cristianismo;
Logo, o Cristianismo foi a causa da queda do império romano.

e) Conseqüente. — Este sofisma dá-se, quando, pelo fato de um conseqüente se deduzir de um antecedente, se julga que também este se possa deduzir daquele. Assim posso dizer: "*Pedro corre; logo, se move*"; mas não: "*Pedro se move; logo, corre*".

f) Indução viciosa. — A *indução viciosa* comete-se, quando se atribui a *toda a espécie* um predicado, que *acidentalmente* se encontrou *nalguns* indivíduos da mesma espécie. Exemplo:

Este médico é ignorante;
Logo, todos os médicos são ignorantes.

g) Enumeração imperfeita. — A *enumeração imperfeita* dá-se, quando se atribui ao *todo* um predicado, que é próprio somente *de algumas partes* enumeradas. Exemplo:

Os europeus, os americanos e os asiáticos são brancos;
Logo, todos os homens são brancos.

h) Acidente. — Comete-se este sofisma, quando se atribui a um sujeito como *essencial* um predicado, que é somente *acidental*. Exemplo:

Há abusos no ensino da filosofia;
Logo, esse ensino deve eliminar-se.

116. Divisão da Lógica material. — Dividimos a Lógica *material* em *três* capítulos: no *primeiro* tratamos da *verdade*; no *segundo*, dos *meios* para a aquisição da verdade; no *terceiro*, do *método*.

CAPÍTULO PRIMEIRO
Verdade

Sumário: — Verdade, sua divisão e natureza. — Certeza, sua divisão, existência e propriedades. — A existência da certeza e o Ceticismo. — Supremo e universal motivo da certeza. — A certeza e a objetividade das idéias universais.

ARTIGO I
Verdade, sua divisão e natureza

117. Verdade. — *Verdade* é a *conformidade entre a inteligência e o objeto*. — O *objeto* da verdade pode ser uma coisa *real* ou *ideal*, *existente* ou *possível*, etc.[1]

---

1 *Veritas est adaequatio intellectus et rei*: eis a definição clássica da *verdade*, dada pelos escolásticos, ou, melhor, pelo senso comum. Na opinião dos homens, uma pessoa possui a verdade, quando conhece um objeto como é em si mesmo, quando o seu pensamento corresponde à realidade, quando há conformidade entre o que a inteligência afirma do objeto e o que o objeto é em si mesmo. Diz Santo Tomás: "Per *conformitatem* intellectus et rei *veritas* definitur" (*Sum. Th.*, p. 1., q. 16, a. 2).

Dessa definição resulta, que, para a constituição da *verdade*, concorrem, — como *matéria remota*, dois termos, real ou logicamente distintos, que são a *inteligência* e o *objeto*, — como *matéria próxima*, a *espécie* ou *imagem intelectual, representativa* da *essência* ou dalgum *atributo* do objeto, e a própria *entidade* do objeto, percebida também pela inteligência mas de um modo confuso e indeterminado, — como *forma*, a *união intencional* daquela *imagem* com a mesma *entidade*. Essa união, para a inteligência humana, consiste na afirmação da conveniência objetiva da imagem ou forma com o objeto existente, e é significada pela proposição, em que *unimos* o *predicado*, que

representa e exprime a forma ou natureza percebida, com o *sujeito*, que representa o objeto como é em si mesmo, mas percebido de um modo confuso e indeterminado; como quando dizemos: Pedro é homem. Por isso, o sujeito e o predicado, nas proposições, são conceitos *objetivos*, enquanto denotam uma *coisa*, e não meramente *subjetivos*, isto é, não são meras modificações da faculdade intelectual.

A adequação, ou conformidade, entre a inteligência e o objeto — não é *física*, ou *entitativa*, porque nem a inteligência se torna o objeto, nem esse se torna aquela, — mas é *representativa*, ou *intencional*, enquanto o pensamento corresponde à realidade, isto é, enquanto o ser *ideal* do objeto está conforme com o ser *real* dele. — Para haver essa conformidade, não é necessário que a inteligência reproduza e represente *todos* os elementos, que formam a *compreensão* do objeto conhecido; basta que as *propriedades* do objeto, que a inteligência representa, se encontrem realmente no próprio objeto. A conformidade não será perfeita, não será plena; mas será sempre verdadeira. A *conformidade completa*, a *adequação*, no sentido rigoroso da palavra, isto é, conhecer um objeto tanto, quanto é cognoscível, é um dote só próprio da inteligência infinita de **Deus**.

Nem se oponha que, se a nossa inteligência não conhece o objeto tanto, quanto é cognoscível, não podemos dizer que haja *adequação* entre a inteligência e o objeto. Por quanto, aquela *adequação*, em que consiste a essência da verdade, pode realizar-se, e realiza-se mesmo quando o pensamento representa *um só atributo* do objeto, porque há então uma *igualdade* ou *conformidade* entre a inteligência e esse atributo conhecido. Repetimos: será uma *conformidade*, ou *igualdade incompleta* com relação a *todos* os atributos, a *toda* a *compreensão* desse objeto, mas é uma *conformidade*, ou *igualdade completa* com relação à *existência* desse atributo conhecido. Assim, quando dizemos: o *homem é racional*, ainda que ignoremos os outros atributos do homem, e a própria *essência* da *racionalidade*, contudo há uma *igualdade* entre o nosso pensamento e o homem, porque afirmamos que o homem é dotado de razão, e efetivamente no homem *existe* essa faculdade. — Os escolásticos inculcam essa doutrina, dizendo que o pensamento, para ser verdadeiro, deve conformar-se com o objeto *formal*, e não com o *material*, entendendo por objeto *material* a coisa *inteira*, com *todos* os seus elementos, e por objeto *formal* a parte, o elemento, o aspecto, sob o qual a coisa se apreende.

Kant e, em geral, os *subjetivistas* não admitem que a *verdade* consiste na *conformidade* entre a inteligência e o objeto, quando esse objeto é uma coisa real ou objetiva, porque, dizem, a realidade é *inacessível* à nossa inteligência. Por isso, alguns escritores rejeitam a clássica definição da *verdade*, proposta pelos escolásticos. *Le Roy*, um dos chefes do *modernismo*, diz: "A grande divergência entre os escolásticos e nós funda-se na própria noção de *verdade*" (*Dogme et critique*, p. 355). Outros, entre os quais *Sentroul* e alguns *neo-escolásticos* de *Louvain*, embora conservem a fórmula escolástica da definição da *verdade*, alteram-lhe contudo o sentido, dizendo que o *objeto*, com que deve conformar-se o pensamento, nunca pode ser uma coisa *real* e *objetiva* (porque não é possível uma comparação entre o pensamento e a realidade), mas é apenas *uma nota abstrata, anteriormente conhecida*, um *substituto mental*; de modo que, nessa opinião, a *verdade* se reduz a uma concordância de idéias entre si.

118. Espécies de verdade. — A *verdade* pode ser: *lógica*, *metafísica* e *moral*. — Verdade *lógica* é o *conhecimento*, enquanto é conforme com o objeto conhecido. — Verdade *metafísica* é o próprio *objeto*, enquanto corresponde ao conhecimento. — Verdade *moral* é o *discurso*, enquanto traduz a intenção de quem fala. — Na verdade *lógica*

Crítica. É certo que a definição de *verdade*, dada pelos escolásticos, supõe e exige o *fato* da conformidade do pensamento com a realidade, e por isso, supõe e exige que a nossa inteligência *possa* ter a intuição não só da sua imagem subjetiva, mas também do objeto real como é em si mesmo. Ora, que a nossa inteligência possa atingir e atinja efetivamente o objeto real e externo, e de um modo *imediato*, é coisa certíssima. Se não se admitir a essa intuição *imediata* da realidade, a *Metafísica* reduzir-se-á a uma ciência puramente ideal, sem que haja a possibilidade de se encontrar um meio legítimo e racional, que nos meta em comunicação com o mundo exterior. Voltaremos ao assunto.

***

À *verdade* opõe-se o *erro*. Diremos da sua *natureza*, *causas* e *remédios*.

a) Natureza do erro. — O *erro* consiste na *desconformidade* da inteligência com o objeto. A *desconformidade*, em que consiste o *erro*, ou a *falsidade*, por si importa uma *contradição*, uma *falta de concórdia* da inteligência com o objeto, enquanto a inteligência atribui a um objeto um predicado, que lhe não convém, ou nega-lhe um predicado que lhe convém. — Aquela desconformidade, a qual consiste na falta de *compreensão* do objeto, enquanto a inteligência não conhece o objeto tanto, quanto ele é cognoscível, se é uma falta de adequação *absoluta*, não é uma falta de *verdade*, não é um *erro*, ou uma *falsidade*. — O juízo, que traduz essa desconformidade ou discórdia da inteligência com o objeto, é e diz-se *errôneo*, ou *falso*. — O *erro*, pois, não é uma *verdade incompleta*, como afirmou *Cousin*, mas é a *privação* da verdade. Porque o erro opõe-se à verdade, como a privação da forma se opõe à própria forma; a privação não participa da forma, exclui-a. Assim, quem diz: *a alma humana é mortal*, não diz uma verdade incompleta; diz o contrário da verdade. Por isso, o *erro é um juízo, que afirma não ser o que é*, ou *ser o que não é*.

b) Causas do erro. — Algumas são *internas*, outras *externas*. — As causas *internas* são *comuns* e *particulares*. As *comuns* derivam da *natural propensão* e *facilidade*, que os homens têm de julgar — conforme o visível, sem se importar do invisível, — conforme a disposição da inteligência, que nem sempre se regula com a devida prudência, — conforme os afetos do coração, que pode rejeitar o que lhe é contrário. As *particulares* derivam da *condição* e do *temperamento* dos *indivíduos*. — As causas *externas* são várias, como a ignorância da Lógica, a leitura de livros, onde se ensina o erro ou a verdade não é claramente exposta nem vitoriosamente defendida.

c) Remédios para o erro. — São muitos. Os principais são: — o amor da verdade, — a pureza do coração, — o estudo acurado da Filosofia escolástica, — a dúvida prudente, — a oração assídua e fervorosa.

é a *inteligência* que deve conformar-se com o objeto; — na *metafísica*, é o *objeto* que deve corresponder à idéia; — na *moral*, é o *discurso* que deve exprimir o pensamento.

Ocupamo-nos agora da verdade *lógica*, reservando para mais tarde o estudo da verdade *metafísica* e da *moral*.[1]

119. Divisão da verdade lógica. — A verdade *lógica é* — a) *subjetiva* e *objetiva*, — b) *imediata* e *mediata*, — c) *necessária* e *contingente*, — d) *ideal* e *real*, — e) *metafísica*, *física* e *moral*, — f) *direta* e *reflexa*.

---

1 A verdade *lógica* chama-se também *acidental*; a verdade *ontológica* denomina-se também *essencial*, *metafísica*, *transcendental*. — A verdade *ontológica* é o próprio *objeto*, enquanto corresponde às idéias arquétipas da inteligência divina e é capaz de gerar um verdadeiro conhecimento de si mesmo na inteligência criada. Nesse sentido, todo o ente é verdadeiro, porque todo o ente é conforme com as idéias divinas e é por nós cognoscível. — A verdade *lógica* denota a conformidade do nosso conhecimento com os objetos percebidos; e diz-se *acidental*, porque tal conformidade não existe sempre no nosso pensamento. Nesse sentido, o nosso conhecimento — é *verdadeiro*, quando percebemos existir nas coisas o que realmente existe, ou não existir nelas o que realmente não existe, — e é *falso*, quando percebemos existir nas coisas o que realmente não existe, ou não existir nelas e que realmente existe. — A verdade *moral*, propriamente chamada *veracidade*, consiste na conformidade do discurso com o pensamento, e existe quando se diz o que se pensa, quer esse pensamento seja verdadeiro, quer seja falso. — A verdade *ontológica* das coisas naturais depende exclusivamente da inteligência divina; porque as coisas dizem-se verdadeiras, enquanto correspondem às idéias divinas. — A verdade *lógica* da nossa inteligência depende das coisas, e é causada por elas: porque o nosso conhecimento é verdadeiro, quando e porque se conforma com as coisas. — A verdade *moral* depende dos nossos pensamentos; porque o nosso discurso é verdadeiro, quando se conforma com os nossos pensamentos (Cf. S. Th.; I *Sent.*, Dist. 19, q. 5, a. 2 ad 2; *De verit.*, q. 1, a. 2). — Portanto a verdade do *discurso* é causada pelo pensamento; a verdade do *pensamento*, pelas coisas; a verdade das *coisas*, pela inteligência divina. Desse modo a inteligência divina é a razão suprema, o fundamento último de toda a inteligibilidade e de toda verdade.

A verdade, seja qual for a sua espécie, reside *própria* e *principalmente* na *inteligência*, e dessa deriva para as *coisas*, enquanto as coisas se referem isto é, pelo fato de se referirem à mesma inteligência. Por quanto, a verdade consiste numa conformidade e por isso, numa *relação de semelhança* da inteligência com a coisa. Ora, a *relação de semelhança* encontra-se exclusivamente na inteligência; porque nas coisas não pode encontrar-se senão o *fundamento* e a *causa* dessa semelhança ou adequação. Da *inteligência* a verdade deriva para as *coisas*; que, por isso, se dizem *verdadeiras*, enquanto se referem à mesma inteligência, como os alimentos se chamam *sãos*, enquanto produzem ou conservam a *sanidade* no *animal*, em que a *sanidade* propriamente se encontra (Cf. S. Th., *loc. cit.*).

a) Verdade subjetiva e objetiva. — É *subjetiva*, quando se considera como um *produto* da nossa inteligência, e por isso, dotada de propriedades, que lhe convém em virtude do princípio, do qual deriva. — É *objetiva*, quando se considera em ordem ao *objeto*, que representa, e por isso, dotada de propriedades, que convém ao próprio objeto.

b) Verdade imediata e mediata. — É *imediata*, quando é percebida sem demonstração; exemplo: *o todo excede uma das suas partes.* — É *mediata*, quando é deduzida de outras verdades pelo raciocínio; exemplo: *a alma humana é uma substância espiritual.*

c) Verdade necessária e contingente. — É *necessária*, quando exprime uma coisa, que não pode deixar de ser o que é; exemplo: *o homem é animal racional*, porque o homem não pode conceber-se sem as notas de *animalidade* e de *racionalidade*. — É *contingente*, quando exprime uma coisa, que pode deixar de ser o que é; exemplo: *o mundo existe*.

d) Verdade ideal e real. — É *ideal*, quando exprime um juízo *abstrato*; exemplo: *se a pedra sentisse, teria alma.* — É *real*, quando exprime uma coisa existe na realidade, independentemente do nosso pensamento; exemplo: *o homem é livre*.

e) Verdade metafísica, física e moral. — É *metafísica* quando exprime um juízo de ordem *metafísica*; exemplo: *todo o efeito exige uma causa.* — É *física*, quando exprime um juízo de ordem *física*; exemplo: *o fogo queima.* — É *moral*, quando exprime um juízo de ordem *moral*; exemplo: *o filho respeita seus pais.*

f) Verdade direta e reflexa. — A *direta* é a que contém um juízo *direto*, e por isso, exprime um *objeto*, como é em si mesmo, isto é, afirma que um objeto é tal em si mesmo, qual é percebido pela inteligência; exemplo: *o homem é capaz de sabedoria.* — A *reflexa* é a que contém um juízo *reflexo*, e para isso exprime a *conformidade* do conhecimento com o objeto, isto é, exprime a convicção de que o conhecimento é conforme com a realidade; exemplo: *estou certo de que o homem é capaz de sabedoria.*[1]

---

1 É evidente a diferença entre a verdade *direta* e a *reflexa*. A *direta* tem por termo um *objeto*, enquanto esse é conforme com a inteligência; ao passo que a *reflexa* tem por termo a própria *conformidade* da inteligência com o objeto conhecido. — Que a nossa inteligência possa refletir e reflita efetivamente sobre os seus atos e conheça a própria *conformidade* com os objetos, e assim, possua a verdade *reflexa*, é coisa que todos percebem e admitem. — A dificuldade consiste em determinar o *modo* porque a inteligência conhece tal conformidade. Entendem alguns que, para isso, seja preciso

120. A verdade lógica encontra-se perfeitamente no juízo.

a) A verdade *lógica* encontra-se *perfeitamente* naquele ato da inteligência, que encerra e exprime, *de um modo explícito*, a conformidade da mesma inteligência com o objeto. Ora, o ato da inteligência, que encerra e exprime, *de um modo explícito*, a conformidade da própria inteligência com o objeto, é o *juízo*; porque pelo *juízo* a inteligência declara que um objeto é em si, como ela o percebe, isto é, que uma natureza, ou essência, representada pela forma intencional, é inerente ao objeto, existente na realidade, e por isso, une os dois termos distintos, que são o objeto e a sobredita forma intencional. Logo, a verdade *lógica* encontra-se *perfeitamente* no *juízo*.[1]

---

estabelecer um confronto entre o objeto conhecido e a imagem, em que e porque o objeto é conhecido; mas não advertem que, para estabelecer tal confronto, seria necessário conhecer o objeto por um outro modo, ou por um outro meio, distinto e diverso dessa imagem; a não ser que se queira confrontar a imagem com um termo desconhecido. Não é possível, nem é precisa tal solução. A coisa é muito simples. Para que a inteligência possa conhecer a própria *conformidade* com o objeto, deve apenas refletir sobre o seu ato cognoscitivo. Por quanto, a inteligência, quando conhece um objeto, não é meramente *passiva*, isto é, não se limita a receber em si a impressão e a imagem do objeto, mas é eminentemente *ativa*, porque, recebida a impressão e a imagem do objeto, reage no mesmo objeto, representado por aquela imagem, e, por esse ato de reação, recebe-o em si, apreende-o, exprime-o intencionalmente, e, exprimindo-o, *conforma-se* com ele. Essa *conformidade* da inteligência com o objeto é o *termo natural* do ato cognoscitivo; porque a natureza da inteligência consiste propriamente *em se tornar conforme com o objeto*. E, se tal é a natureza do ato intelectual, isto é, se a verdade de um juízo resplandece na própria natureza do conhecimento *direto*, é evidente que a inteligência, *refletindo* sobre a natureza do seu ato, percebe, de um modo *imediato*, a própria conformidade com o objeto, e assim, possui a verdade *reflexa*. Tal é o ensino de Santo Tomás (*De Ver.*, q. 1, a. 9).

1 A nossa inteligência não se conforma perfeitamente com o objeto senão no *juízo*, e por isso, a verdade não encontra perfeitamente senão nesse ato intelectual. Quando dizemos simplesmente: *homem*, a nossa inteligência exprime um conceito, uma natureza, uma imagem: mas essa imagem não pode dizer-se conforme, nem desconforme com o seu protótipo, se a esse realmente não se refira: assim como, uma imagem, pintada na tela, não pode dizer-se semelhante, ou dessemelhante, ao seu exemplar, quando se considera exclusivamente em si mesma, sem relação ao dito exemplar. Ora, a imagem de um objeto, obtida pela simples apreensão, não se refere explicitamente ao próprio objeto, senão no *juízo*; assim, a *humanidade* não se percebe claramente como natureza de um indivíduo, se não quando a refiro, de um modo *explícito*, a esse indivíduo, e uno essa forma intencional com o seu sujeito, dizendo: *Pedro é homem*.

b) A verdade *lógica*, sendo uma adequação da inteligência com o objeto, deve encontrar-se *perfeitamente* no ato, em que se encontra a perfeita adequação da inteligência com o objeto. Ora, essa perfeita adequação encontra-se no *juízo*. Porquanto, o *juízo*, exprimindo, de um modo explícito, a *natureza* e o *ser*, ou a *existência*, de um objeto, exprime o objeto como é em si mesmo e por isso, afirma a perfeita adequação da inteligência com o mesmo objeto. Assim quando digo: *Pedro é homem*, não só denoto uma determinada natureza, que é a *humanidade*, mas também afirmo que esta natureza *é*, ou *existe*, num determinado indivíduo, que é *Pedro*. Logo, a verdade *lógica* encontra-se *perfeitamente* no *juízo*.[1]

Afirmando que a verdade se encontra *perfeitamente* no juízo, não queremos significar que com *um só juízo* se possa conhecer tudo o que se refere a um objeto: mas entendemos que só *por meio do juízo* podemos conhecer *completa* e *perfeitamente* um objeto, porque só nesse ato e por esse ato a inteligência se conforma *plena* e *perfeitamente* com o objeto real.

Como também, quando afirmamos que a verdade se encontra perfeitamente no *juízo*, referimo-nos sempre à inteligência humana, e não à angélica, muito menos à divina. — A idéia da inteligência humana é imperfeita, limitada, abstrata; e, embora represente um elemento, ou uma propriedade, ou a própria essência, não representa, contudo, o objeto *inteiro*, como é em si mesmo; e por isso, depois de termos considerado as partes, os elementos do objeto, representados pela idéia, devemos recolher esses elementos, essas partes, e constituir o todo, como se encontra na realidade; e essa obra é do *juízo*. —A idéia, porém, da inteligência angélica, e, *a-fortiori*, a idéia da divina, exprime o objeto como é em si mesmo, com a sua natureza, com o seu ser, e com todas as propriedades e notas individuantes; e por isso, o Anjo e, *a-fortiori*, **Deus** não precisam de *compor* ou de *dividir*, isto é, de formar juízos *afirmativos* (em que o predicado *se compõe* com o sujeito, nem juízos *negativos* (em que o predicado *se divide* do sujeito), para alcançar a verdade. — Donde se vê que o *juízo*, ou a *composição* e *divisão*, é uma coisa *acidental* à *verdade*, porque não constitui a sua *essência*, mas é apenas um *meio* natural para a inteligência *humana* atingir a verdade (*Sum. Th.*, 1a, q. 11, a. 2; *De Ver.*, q. 1, a. 3).

1 A verdade deve encontrar-se *perfeitamente* naquele ato intelectual, que adequa *perfeitamente* o objeto. Ora, todo o objeto (falamos do objeto criado e finito) consta, como veremos na *Ontologia*, de dois elementos, reais e distintos, que são a *essência*, ou a *natureza*, e o *ser*, ou a *existência*. A *essência*, para se tornar uma coisa real, deve receber o *ser*, ou a *existência*; e, só depois de receber o *ser*, ela *é*, ou *existe*. A *essência*, que recebe o *ser*, é *potência;* o *ser* que é recebido na *essência* e que a faz existir *atualmente*, é *ato*. Privada do *ser*, a essência é uma mera *abstração*, é um *nada*. Por isso, uma coisa diz-se *ente*, não pela *essência*, mas pelo *ser*, que possui. Donde se segue que o ato intelectual é perfeitamente adequado ao objeto, quando exprime, e

de um modo *explícito*, ambos esses elementos do objeto, isto é, a *essência* e o *ser*. Ora, tal ato é o *juízo*; pois esse, como se vê nas proposições, contém sempre a *essência* e o *ser*. Assim, quando digo: Pedro é *homem*, não só denoto uma *essência*, que é a *humanidade*, mas afirmo que essa essência *é*, ou *existe*, e se encontra nesse indivíduo, que por isso, é um ente *real*. — Nem podia ser doutro modo. A verdade *ontológica* das coisas funda-se mais no *ser* delas, do que na sua *essência*. Com efeito, uma coisa tem tanto de *verdade*, quanto tem de *entidade*; porque *ente* e *verdadeiro* são, na realidade, uma e a mesma coisa (*ens et verum convertuntur*). Sendo assim, é claro que a verdade *lógica* deve encontrar-se naquele ato, que, de um modo *explícito*, exprime não só a *essência* das coisas, mas também o seu *ser*. Tal ato é o *juízo*. (Cf. I. *Sent.*, Dist. 19, q. 5, a. 1).

Note-se que a inteligência é determinada ao *juízo*, logo, que lhe se manifeste o *ser* das coisas. Para isso, não é preciso que ela reflita em si, — nem que tenha consciência da verdade do próprio juízo, ou da sua aptidão para conhecer, — nem que esteja certa da *suficiente* manifestação do mesmo *ser*. Se a manifestação é tal, qual a exige a faculdade perceptiva, a reação dessa, por meio de um juízo correspondente, é um ato muito natural e necessário, por isso, mesmo que é uma faculdade perceptiva.

Se a *verdade* se encontra perfeitamente no *juízo*, também no *juízo* deve encontrar-se *propriamente* a *falsidade*, ou o *erro*. Porquanto, a *falsidade* só pode encontrar-se *propriamente* naquele ato, em que a inteligência afirma que uma coisa é o que não é, ou nega que é o que é. Ora, esse ato é o *juízo*. — Além disso, a *falsidade* é contrária à *verdade*. Ora, como os contrários se referem ao mesmo sujeito (*contraria sunt circa idem*), a *falsidade* deve encontrar-se naquele sujeito, em que se encontra a *verdade*. Ora, a *verdade* encontra-se na inteligência enquanto *compõe* ou *divide*, isto é, enquanto *julga*. Logo, também a *falsidade* deve encontrar-se na inteligência, enquanto *julga* (*Sum. Th.*, Ia, q. 17, a. 4).

Mas o *erro*, mesmo no *juízo*, é sempre uma coisa *acidental*, para a nossa inteligência. Essa faculdade tende por si para a verdade; e, se erra, a culpa não se deve procurar nela, mas em causas estranhas. — Tais causas dos erros reduzem-se a três classes: — *fisiológicas*, *psicológicas* e *morais*. Reservando para mais tarde o estudo das causas *fisiológicas*, diremos alguma coisa acerca das outras duas espécies. — As causas *fisiológicas* pode reduzir-se ao *influxo da imaginação*, à *falta de reflexão*, à *incerteza* ou *ambigüidade* dos *vocábulos*, à *ignorância* da *arte do raciocínio*. — As causas *morais* dos erros, sobretudo em matéria de Religião e de Moral, são as *paixões desordenadas*. É um fato que o homem tem a tendência para julgar como verdadeiro o que lhe agrada, e que o amor próprio, mais que o amor da verdade, regula os seus juízos e não o deixa reconhecer os próprios erros. — Não admira que o homem erre. O erro é compatível com uma inteligência finita e dependente, como é a nossa. O que, porém, repugna à razão é a pertinácia no erro, à qual querem dar o nome de *caráter* e que não é senão o privilégio dos *insipientes*. Diz Cícero: "*Cujusvis hominis est errare: nullius nisi insipientis in errore perseverare*" (Filipp., XII, 2).

***

Que a verdade se encontre perfeitamente no *juízo*, isto é, que a nossa inteligência, no juízo e pelo juízo, se ache em pleno acordo com o objeto, é ditado do

senso comum, mas negado por todos os *subjetivistas*. Dizem esses que a inteligência, pelo juízo, une duas coisas separadas, como são o predicado e o sujeito, e que por isso, a união e a identificação do predicado com o sujeito depende exclusivamente da inteligência, e o juízo é inteiramente *subjetivo* e não corresponde à realidade, isto é, não enuncia o que o objeto é em si mesmo, mas o que a inteligência pensou. — Ora, isto é falsíssimo. A inteligência, quando julga, não é a causa por que um predicado compete a um sujeito; mas não faz senão estabelecer e ratificar um fato, isto é, que um predicado real está realmente contido num sujeito real; e por isso, a união do predicado com o sujeito não é efeito do juízo, mas é anterior, é pressuposto ao juízo e é a verdadeira causa dele. Assim, quando dizemos: *Pedro e bom*, entanto se forma esse juízo e se afirma que a *bondade* convém a *Pedro*, enquanto se averiguou que na realidade esse predicado está contido nesse sujeito, independentemente do nosso pensamento. Logo, o predicado, no juízo, não convém ao sujeito, porque assim, o julga a inteligência, mas a inteligência assim, o julga, porque o predicado convém ao sujeito. — Quando, pois, se diz que a inteligência, no juízo, *une* o predicado com o sujeito, não se entende que a inteligência une duas coisas realmente separadas, uma da outra, mas deve entender-se que ela julga estarem unidas na realidade duas coisas que tinham sido consideradas separadamente.

O principal adversário da *objetividade* dos juízos é *Immanuel Kant*. Como os erros desse escritor são seguidos por muitos racionalistas, livres pensadores, protestantes, pelos sequazes do *modernismo* (que o S. P. Pio X, na Encíclica *Pascendi*, 8 set. 1907, chamou a *síntese de todas as heresias*), devem aqui ser expostos e refutados.

O ponto de partida de todo o sistema *subjetivista* ou *idealista* de Kant é constituído pelos célebre *juízos sintéticos a-priori*. A escolástica, seguindo o bom senso, tinha ensinado que há só duas espécies de juízos — o *analítico*, ou *a-priori*, e o *sintético*, ou *a-posteriori*, conforme a conveniência do predicado com o sujeito é conhecida pela razão, ou pela experiência; ou, por outras palavras, conforme o princípio da síntese ou da união é *interior*, ou *exterior*, ao sujeito. Não há meio termo. Embora os elementos do juízo *analítico* sejam dados pela experiência, contudo ele é sempre *analítico*; visto que o motivo, por que nesse juízo (por exemplo, *o círculo é redondo*) o predicado se atribui ao sujeito, não se funda na experiência, mas exclusivamente na própria natureza do sujeito, e a verdade de tal juízo é independente de toda a experiência e subsistiria sempre, embora não existisse a experiência. — O escritor alemão encontrou juízos de uma terceira espécie, que não são nem completamente *analíticos*, ou *a-priori*, nem completamente *sintéticos*, ou *a-posteriori*, mas participam de uns e de outros, e por isso, são *sintéticos a -priori*. Exponhamos a sua teoria.

O juízo, diz Kant, — é *analítico*, quando o predicado está contido, ainda que implicitamente, no conceito do sujeito, — é *sintético*, quando o predicado está completamente fora do conceito do sujeito, e por isso, a união de um com o outro importa uma *síntese*. E conclui: "Por isso, são *analíticos* os juízos, em que não só há união, mas também identidade entre o predicado e o sujeito, e são *sintéticos* aqueles, em que há união sem identidade. Os *analíticos* podem chamar-se *explicativos*; os *sintéticos*, *extensivos*: porque os primeiros nada acrescentam pelo predicado ao conceito do sujeito,

mas apenas dividem pela análise o mesmo conceito nos seus conceitos parciais, que se percebiam nele (embora de um modo confuso), ao passo que os segundos acrescentam ao conceito do sujeito um predicado, de que modo nenhum podia conceber-se contido no mesmo sujeito, nem podia deduzir-se pela análise" (*Crítica da razão pura*, Introd. IV). — Os juízos *sintéticos*, segundo Kant, subdividem-se em sintéticos *a-priori*, e em sintéticos *a-posteriori*. São sintéticos *a-priori*, quando têm algum elemento, que não é dado pela experiência, mas deriva espontaneamente da inteligência, e por isso, exprime uma coisa *universal* e *necessária*. São sintéticos *a-posteriori*, ou *empíricos*, quando se fundam exclusivamente na experiência, e por isso, exprimem uma coisa *singular* e *contingente*. — Os *sintéticos a-priori* são verdadeiramente *extensivos*, e constituem propriamente a ciência e são objeto da Metafísica; mas os *sintéticos a-posteriori*, por serem *particulares* e *contingentes*, não são *científicos*, e, como os *analíticos*, não levam a novos conhecimentos.

Mas como descobriu Immanuel Kant essa terceira espécie de juízos? A coisa foi simples. Disse ele que um juízo *analítico*, para ser *tal*, deve ter três condições: 1ª) o seu predicado deve estar contido no *conceito* do sujeito, — 2ª) deve ser *necessário*, — 3ª) deve ser *universal*. Se falta uma dessas condições, o juízo deixa de ser *analítico*. Às vezes pode um juízo deixar de ter a primeira condição e possuir a segunda e a terceira, isto é, pode um juízo não ter o predicado contido no conceito do sujeito e contudo ser necessário e universal. Nesse caso o juízo — é *sintético*, porque o predicado está fora do conceito do sujeito e só pela experiência se conhece a sua relação com o mesmo sujeito, — mas é sintético *a-priori*, porque é *universal* e *necessário*, e por isso, não se funda num dado da experiência, que é por si *singular* e *contingente*, mas deve derivar exclusivamente da inteligência, e deriva dela, espontaneamente, *a-priori*, isto é, por uma espécie de instinto ou de força mecânica. Todas as inteligências possuem naturalmente umas formas, dotadas de *universalidade* e de *necessidade*, que, aplicadas sucessivamente aos objetos da experiência, os tornam determinados e definidos. — Kant apresenta vários exemplos desses juízos *sintéticos a-priori*. Citamos três: — *todo o efeito exige uma causa*; — *cinco mais sete são iguais a doze*; — *a linha reta é a mais breve entre dois pontos*. Esses juízos — são *sintéticos*, porque o predicado não está contido no conceito do sujeito, — mas são *a-priori*, porque são dotados de *universalidade* e de *necessidade*, isto é, porque o predicado convém *sempre* e *necessariamente* ao sujeito. — Desses princípios Kant tira duas conseqüências: — 1ª) os juízos *analíticos*, ou *a-priori*, em que o sujeito e o predicado são termos *universais*, por serem *necessários* e *universais* e, conseqüentemente, por derivarem espontânea e exclusivamente da inteligência, não tem valor algum *objetivo*; — 2ª) os juízos sintéticos *a-priori*, que têm um sujeito de *experiência*, mas um predicado *universal* e *necessário*, por causa da completa *subjetividade* desse predicado, são também destituídos de valor *objetivo*.

Agora, uma breve crítica a essas afirmações do escritor alemão.

Antes de tudo, as definições do juízo *analítico* e *sintético*, embora tenham alguma coisa de verdade, podem todavia prestar-se a equívocos e abrir a erros, sobretudo se tenha em vista o sistema de Kant. Esse confunde sempre o *sujeito* com o *conceito*, passando do *sujeito*, isto é, da *coisa*, à qual se atribui um predicado, para o *conceito*; como se

pudesse, indiferentemente e sem distinção alguma, dizer-se do *conceito* o que se afirma do *sujeito*, quando o *conceito* e o *sujeito* são duas coisas distintas, existindo o *sujeito* na *realidade* e o *conceito* na *inteligência*. E, ainda que o *conceito*, tomado *objetivamente*, se identifique com o sujeito, contudo essa identidade refere-se *à coisa representada*, e não *ao modo de representar*. — Por isso, a afirmação que o juízo é *analítico*, quando o predicado está contido no *conceito* do sujeito, pode prestar-se a equívocos; visto que o *conceito* é uma coisa *subjetiva* e por isso, *relativa* e *variável*. Se o *conceito* exprimisse a *natureza* ou *essência* do sujeito, não haveria que dizer: mas, na teoria desse escritor, não a exprime. — Além disso, é falso que o juízo *analítico* não seja princípio de novos conhecimentos. Os predicados de um sujeito, no juízo *analítico*, estão todos contidos na *essência* e por isso, no *conceito* do mesmo sujeito; mas não estão todos contidos *explicitamente* quanto a nós, e por isso, esse juízo leva-nos ao conhecimento de coisas, que antes não se conheciam. — Finalmente, há juízos *analíticos*, em que a conveniência do predicado com o sujeito não se conhece pela imediata intuição do sujeito, mas pelo *raciocínio*. — Não menos equívoca é a definição do juízo *sintético*, dada pelo escritor alemão. Diz ele que, nesse juízo, o predicado está inteiramente fora do conceito do sujeito. Ora, ainda que, antes do juízo, pudesse dizer-se que o predicado não está contido no conceito do sujeito, não se pode dizer o mesmo no ato do juízo, porque a inteligência não poderia alegar que um predicado convém a um sujeito, se não visse essa conveniência. Por isso, é falso que, no juízo *sintético*, haja união sem *identidade*. Quando digo: *Pedro é bom*, não afirmo que *Pedro é a bondade*, mas que é *dotado de bondade*, e por isso, afirmo que tudo o que o predicado exprime se encontra ou está contido no sujeito, isto é, afirmo a *identidade* do predicado com o sujeito. Essa *identidade* afirma-se em todo o qualquer juízo afirmativo, quer *analítico* quer *sintético*. (*Sum. Th.*, Ia, q. 85, a. 5 ad 3).

Há mais. Os juízos *analíticos*, como os entendeu Kant, em que todos os elementos são *subjetivos*, ou *a-priori*, sempre nenhuma dependência da experiência, sem nenhuma relação aos objetos, não existem e são verdadeiras quimeras. Porquanto, o sujeito e o predicado, que constituem um juízo *analítico*, embora sejam termos *universais*, contudo estão *intrinsecamente* contidos nos objetos da experiência. Assim, quando digo: o *homem é racional*, o *homem* não é uma coisa imaginária, mas é um ente real, independente do nosso pensamento, e quando afirmo que o homem é *racional*, afirmo que esse atributo é uma coisa *intrínseca* e *essencial* a esse sujeito. Logo, todos os juízos *analíticos* têm o seu fundamento nas coisas ou nos objetos da experiência, e por isso, não são inteiramente *subjetivos*, não dependem exclusivamente da inteligência. — O sujeito e o predicado do juízo podem ser termos *abstratos* e *universais*: mas, como o *abstrato* deriva do *concreto* e o *universal* deriva do *singular*, segue-se que o sujeito e o predicado são termos *objetivos*.

Não menos quimeros são os juízos *sintéticos a-priori*, forjados por Kant. Primeiramente, esses juízos repugnam à índole da nossa inteligência. Porquanto, não é possível a enunciação de um juízo, se não se conhece a conveniência entre o predicado e o sujeito, porque é essa mesma conveniência que se deve afirmar ou negar; aliás o juízo seria um ato irracional. A conveniência entre o predicado e

o sujeito só pode ser conhecida — ou pela *intuição*, — ou pelo *raciocínio*, — ou pela *experiência*. Ora, nesses juízos *sintéticos a-priori*, a conveniência entre o predicado e o sujeito não é conhecida — nem pela *intuição*, porque são *sintéticos*, isto é, porque o predicado não está contido no *conceito* do sujeito, — nem pelo *raciocínio*, porque são *espontâneos*, — nem pela *experiência*, porque são *a-priori*, e derivam do fundo da inteligência sem correspondência com o que está de fora. — Além disso, afirma Kant que os juízos *sintéticos a-priori* são *universais* e *necessários*, embora o predicado não esteja contido no *conceito* do sujeito. Ora, essa afirmação é absurda. Um juízo só pode ser *universal* e *necessário*, isto é, um predicado só pode convir *sempre* e *necessariamente* a um sujeito, enquanto ou porque o predicado está contido na própria *natureza* e no *conceito* do sujeito, visto que só o que constitui ou acompanha a natureza, convém *sempre* e *necessariamente* ao sujeito, que nela subsiste.

Com relação aos exemplos, que o escritor alemão aduz como prova da sua teoria, e que seriam juízos *sintéticos a-priori*, no sentido de Kant, não são eles senão juízos *analíticos* ou *sintéticos*, no sentido da Escolástica. — Assim, o juízo: *todo o efeito exige uma causa*, — não é *sintético a-priori*, mas exclusivamente *analítico*. Porquanto, um juízo é *analítico*, segundo o próprio Kant, quando o predicado está contido no conceito do sujeito, ou se encontra na resolução do sujeito. Ora, a *exigência de uma causa* está contida no conceito de *efeito*. Na verdade, *efeito* é uma coisa, que foi feita, que começou, não deriva do si mesma, mas de outro ente. Ora, derivar de outro ente é depender dele, como da *causa* do próprio ser. Logo, a *exigência de uma causa* está contida no conceito de *efeito*: diga-se o mesmo acerca do juízo: *cinco mais sete são iguais a doze*. Ele é exclusivamente *analítico*: porque o predicado se encontra na resolução do sujeito. De fato, o conceito do predicado é o mesmo que o do sujeito, pois é a unidade repetida *doze vezes*, embora por diferentes sinais. Nem vale a razão de Kant, quando diz que o predicado "*doze*" não está contido no conceito do sujeito "*cinco mais sete*", pelo fato de nos servirmos, às vezes, de um sinal externo, p. exemplo, dos dedos, para juntar o número *cinco* ao número *sete*. Com efeito, o juízo consiste na *conveniência* entre o predicado e o sujeito; e essa conveniência é percebida exclusivamente pela inteligência, que analisa os conceitos, ou examina as partes. A *experiência* pode ser uma *condição*, mesmo necessária, para se averiguar se os conceitos convém, ou não, entre si, mas não é a razão ou a causa da *união*. — Como também *analítico* é o juízo: *a linha reta* é a *mais breve entre dois pontos*. O conceito da *máxima brevidade* está contido no conceito da *linha reta*; porque, fixados dois pontos, percebe-se logo, que a linha *reta*, traçada entre esses pontos, é mais breve do que qualquer linha *curva*. A figura sensível, que exprime esse juízo, não influi na enunciação nem na verdade dele, mas serve apenas para o fixarmos melhor na inteligência. — Todos os outros juízos, apresentados por Kant, fundam-se — ou na imediata relação dos conceitos, — ou na dedução do raciocínio, — ou nos dados da experiência; e por isso, ou são *analíticos*, ou são *sintéticos*, no sentido escolástico.

Donde se vê que, se não têm valor *objetivo* ou juízos *analíticos* e os *sintéticos a-priori*, como os entendeu Kant, porque insubsistentes e quiméricos, têm pelo contrário, valor *objetivo* os juízos *analíticos* e os *sintéticos*, como os entende a escolástica.

121. A verdade lógica encontra-se imperfeitamente na idéia.

a) *Encontra-se na idéia.* — A verdade consiste na *conformidade* da inteligência com o objeto. Ora, a nossa inteligência, quando apreende simplesmente um objeto, forma uma *idéia*, que é uma imagem ou semelhança do próprio objeto, e por meio dessa idéia se torna *conforme* com o objeto; porque uma faculdade perceptiva, informada pela espécie ou imagem de uma coisa, se torna *intencionalmente* a própria coisa. Logo, a verdade *lógica* encontra-se na *idéia*.

b) *Mas encontra-se imperfeitamente.* — O conhecimento de um objeto é perfeito, quando se conhecem, de um modo *explícito* todos os elementos, de que consta e que são a *natureza*, ou a *essência*, e o *ser*, ou a *existência*. Ora, a *idéia*, se representa, de um modo *explícito*, a *natureza*, não exprime, do mesmo modo, a *existência*. Não representando a idéia, de um modo *explícito*, *existência*, não pode realizar-se *perfeitamente* a união dos dois termos distintos, que são o objeto e a forma intencional e que constituem os elementos necessários da verdade. Logo, a verdade *lógica* encontra-se *imperfeitamente* na *idéia*.[1]

Nem se insista com o escritor alemão que um conceito *universal* e *necessário* não pode provir da experiência, cujo objeto é *singular* e *contingente*. Todas as coisas *singulares* e *contingentes* têm em si um elemento *universal* e *necessário*, que é a essência delas, abstraída de todas as condições individuais. (*Sum. Th.*, Ia, q. 86, a. 3).

Vê-se também que, se os juízos *analíticos* e *sintéticos a-priori*, inventados por Kant, não concorrem para o progresso da ciência (a qual tem por objeto as coisas, e não os sonhos), os juízos *analíticos* e *sintéticos*, tomados no seu legítimo sentido, servem admiravelmente para o desenvolvimento de todas as ciências, racionais e experimentais.

Daqui a pouco, falaremos nas tais *formas subjetivas*, que aos juízos *sintéticos a-priori* comunicariam a *universalidade* e a *necessidade*.

1 A conclusão parece-nos certa. Se a verdade é uma adequação da inteligência com o objeto, e a idéia é uma semelhança com o objeto, e a idéia é uma semelhança do próprio objeto, porque representa a *essência* dele, é claro que a inteligência, informada pela idéia, se torna semelhante e adequada ao próprio objeto. Diz S. Tomás: "Nos simples conceitos encontra-se a verdade, porque se conhece a coisa enquanto à sua *essência*". (In l. IX, *Met.*, l. 11). E noutro lugar: "Ainda que o inteligível incomplexo (a idéia) não seja nem verdadeiro nem falso, contudo, a inteligência, percebendo-o, *é verdadeira enquanto se torna adequada à coisa entendida*". (In III *de Anima*, l. 11). — Na idéia, não há apenas a verdade *ontológica*, que é a *essência* do objeto, representada pela própria idéia; mas há também a verdade *lógica*, porque a inteligência conhece essa essência, e, conhecendo-a, lhe se torna semelhante, ou adequada. O conhecimento

será *imperfeito*, porque tal essência é representada de um modo confuso e indeterminado, mas é verdadeiro conhecimento. — Também a conformidade ou adequação da inteligência com o objeto, por meio da idéia, é conhecida, de um modo *direto*, pelo exercício do próprio ato perceptivo, embora esse conhecimento não seja perfeito, como no juízo.

Mas a verdade encontra-se *imperfeitamente* na *idéia*, porque essa idéia embora represente, de um modo *explícito*, a *essência* de um objeto, contudo não representa, do mesmo modo, o *ser*, ou a *existência*. Assim, quando vejo um homem, e digo: *homem*, essa idéia de homem não diz *explicitamente* se esse homem existe, ou não. — Dissemos que a idéia não representa o *ser* das coisas de um modo *explícito*, porque *implicitamente* o representa. E isso é muito natural. Estando a *essência* de uma coisa unida intimamente ao *ser*, como a potência está unida ao ato, é manifesto que não se pode conhecer a *essência*, sem que, ao mesmo tempo e de algum modo, seja conhecido o *ser*, ou a *existência*; porque as essências não são conhecidas em *abstrato*, mas *em concreto*, isto é, enquanto estão unidas com o *ser*. Manifestando as suas *qualidades* e a sua *essência*, um objeto manifesta necessariamente, de algum modo, o seu *ser*, ou a sua *existência*. Verifica-se isto não só com relação às essências das coisas *concretas* e *singulares*, mas também com relação às essências *abstratas* e *universais*, que têm um ser *ideal*, formado pela razão. Percebendo-se, embora *implicitamente*, o *ser*, ou a *existência* das coisas pela *idéia*, e, dependendo a verdade de uma coisa mais do seu *ser*, do que da sua *essência*, a verdade encontra-se também na *idéia*, embora de um modo *imperfeito*.

Concluímos que tanto a *idéia* como o *juízo* têm o *mesmo objeto*: com a diferença que o *juízo* representa e exprime, de um modo *explícito*, a *essência* e o *ser* de um objeto, e por isso, a ele compete *perfeitamente* a verdade; e a *idéia* representa e exprime, de um modo *explícito*, a *essência* de um objeto, e, de um modo *implícito*, o *ser*, ou a *existência*, e por isso, compete-lhe a verdade *imperfeitamente*. — Uma e a mesma impressão do objeto pode determinar e determina a inteligência a formar uma *idéia* e a emitir um *juízo* (Cf. In I *Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1 ad 7).

Mas a verdade, embora *perfeitamente* se encontre no *juízo*, e só *imperfeitamente* na *idéia*, ou na *simples apreensão*, contudo, pode separar-se do *juízo*, (pois há muitos juízos falsos), e não pode separar-se da *idéia*, nem quando essa é *incomplexa*, nem quando a *complexa*. — Não pode separar-se da *idéia*, quando essa é *incomplexa*, isto é, quando denota a *essência* das coisas, despida das notas individuais. Por quanto, se o *juízo* pode discordar do objeto, enquanto pode afirmar que esse é o que não é, ou que não é o que é, quando é *incomplexa*, não pode discordar do objeto: porque é impossível que ela não represente o que realmente representa; aliás representaria e deixaria de representar: o que é absurdo. Portanto, assim como, um objeto existente consta da sua entidade, assim também, a idéia consiste numa forma intencional, que é a expressão da coisa pensada e que não pode deixar de ser verdadeira. Assim, a idéia de *homem*, de *virtude*, de *sabedoria*, etc., pelo fato de representar simplesmente uma essência, não pode deixar de ter conformidade com a essência, que representa. — Nem pode separar-se da *idéia*, quando essa é *complexa*. Por quanto, nós podemos conceber e concebemos um *monte de ouro*; mas, se nos limitarmos a *contemplar* esse monte, e

122. A verdade lógica é indivisível. — A verdade *lógica* é, como dissemos, a *adequação*, ou a *conformidade*, da inteligência com o objeto; e por isso, importa uma *igualdade* entre o juízo da inteligência e o que se percebe do objeto. Ora, a *igualdade*, considerada como tal, é *indivisível*, não admite graus: de modo que duas coisas *iguais*, enquanto iguais, não são mais ou menos iguais, mas ou são iguais, ou não o são. Logo, a verdade *lógica*, enquanto importa uma *igualdade* entre o juízo da inteligência e o que se percebe do objeto, é *indivisível*.[1]

Dissemos — enquanto importa uma *igualdade*; porque se a verdade *lógica* se considera, não enquanto importa uma *igualdade*, mas ou em relação à *inteligência*, que percebe, ou em relação ao *objeto*, que é

não afirmarmos, nem negarmos a sua existência, a *idéia* não poderá chamar-se *falsa*. — Todavia, devemos admitir que a idéia *complexa* pode ser falsa, não por si, mas *por acidente*, enquanto dá ocasião à inteligência de emitir um juízo falso. Assim, quando nos representamos um *monte d'ouro*, pode a inteligência julgar que tal monte exista realmente;Mas, então, o *erro* está sempre no *juízo*, e não na *idéia*.

Pelo que temos dito pode avaliar-se a opinião de alguns *neo-escolásticos*, quando dizem que na *simples apreensão*, ou na *idéia*, não se encontra *verdade*, nem de um modo *imperfeito*.

1 A *igualdade*, em que propriamente consiste a razão ou a essência da *verdade*, deve existir — não entre a inteligência e o objeto *material*, isto é, considerado como é *na realidade*, com *todas* as suas *notas*, — mas entre a inteligência e o *objeto formal*, isto é, considerado *naquelas notas*, que a inteligência percebe e com as quais se conforma. Ora, a verdade, enquanto se considera como uma *igualdade* entre a inteligência e o objeto *formal*, não pode admitir vários graus, não pode ser mais ou menos verdade, por isso, mesmo que duas coisas iguais não podem ser mais ou menos iguais, pois a igualdade está num ponto indivisível; assim como, duas linhas iguais, enquanto são iguais, não podem ser mais ou menos iguais, e, se podem aumentar e aumentam, não aumentam enquanto iguais. — Além disso, a verdade, como dissemos, encontra-se perfeitamente no juízo, *afirmativo* ou *negativo*. No juízo *afirmativo*, a inteligência *afirma* a conveniência entre o predicado e o sujeito; no *negativo*, *nega* aquela conveniência. Ora, a *afirmação* e a *negação* são coisas *indivisíveis*, incapazes do mais e do menos. Logo, a verdade *lógica* é *indivisível*. — Os que admitem graus na verdade, considerada sob esse ponto de vista, confundem a *igualdade* com a *semelhança*. A *semelhança* admite graus, porque uma coisa pode ser mais ou menos semelhante a outra; mas a *igualdade* exclui-os, porque uma coisa não pode ser mais ou menos igual a outra, mas ou é igual, ou não o é. — Nem se diga que a verdade *lógica*, por ser uma coisa *finita*, é capaz de aumento. A verdade *lógica* é capaz de aumento, — não enquanto diz *igualdade* entre a inteligência e o objeto, porque, enquanto tal, e o indivisível, embora finito, não é capaz de aumento, — mas só enquanto se considera em relação à *inteligência*, ou ao *objeto*, como vamos ver.

percebido, então pode admitir vários graus, e um conhecimento pode ser mais ou menos verdadeiro do que outro, — conforme a maior ou menor perfeição da inteligência, — o maior ou menor número das notas, que se percebem no objeto, — a maior ou menor firmeza com que a inteligência, na percepção do objeto, pronuncia o juízo.[1]

---

1 Desenvolvamos o que dizemos no texto. — 1º) Um conhecimento pode ser mais ou menos verdadeiro, conforme a maior ou menor perfeição da inteligência. Porquanto, uma inteligência perspicaz, dotada de uma luz proporcionada aos objetos inteligíveis, e informada por espécies de muita extensão e clareza, produz um ato *mais conforme* com o objeto, e por isso, *mais verdadeiro* do que o ato de uma outra inteligência menos perspicaz, dotada de luz menos proporcionada ao objeto, e informada por espécies de menor extensão e clareza; porque todo o efeito é proporcionado à sua causa. — 2º) Um conhecimento pode ser mais ou menos verdadeiro, conforme o maior ou menor número de notas, que se percebem no objeto (material). Porquanto, o conhecimento de um número maior de notas, relativas ao objeto, é *mais conforme* ao objeto, e por isso, é *mais verdadeiro* do que o conhecimento de um número menor de notas; assim, quem conhece o *homem* como *animal racional* aproxima-se mais da verdade do que um outro que conhece o homem somente como *animal*. — 3º) Um conhecimento é mais ou menos verdadeiro, conforme a maior ou menor firmeza, com que a inteligência, na percepção do objeto, pronuncia o juízo. Porquanto, um juízo é mais ou menos verdadeiro, conforme a sua verdade, que se funda no objeto, é mais ou menos firme e imutável. Ora, o juízos, em que o predicado convém *necessária* e *absolutamente* ao sujeito, são firme e imutáveis do que os juízos, em que o predicado só *acidental* e *relativamente* compete ao sujeito. Assim, este juízo — o *todo é maior que a parte* — é mais firme e imutável, e por isso, mais verdadeiro que este outro — *Pedro é bom*. — Mas, como é evidente, a maior ou menor perfeição da inteligência, e do ato cognoscitivo, não entra na essência da *verdade*; a qual consiste na *igualdade* entre a inteligência e o objeto.

Tal é a doutrina de S. Tomás. O santo explicitamente afirma — que, se a *verdade* se toma enquanto é a *adequação* entre a inteligência e o objeto, não se dá uma verdade maior que outra verdade, porque a essência da *igualdade* não recebe o mais e o menos; — mas que, se se considera o próprio *ser* da coisa, em que se funda a verdade, então existe uma verdade (tanto *ontológica*, como *lógica*) maior que outra, porque onde há mais entidade, há mais verdade (*De Virtutibus*, q. 2, a. 9 ad 1).

Vejamos agora se a *falsidade* admite, ou não, vários graus. A *falsidade*, como dissemos, consiste na *desconformidade* da inteligência com o objeto, e pode ser *negativa* ou *positiva*. Ora, se a falsidade *negativa* não admite graus, porque o *não ser conforme* é uma coisa indivisível, a falsidade *positiva* admite vários graus, não só com relação à *inteligência* e ao *objeto*, mas também com relação à própria essência ou razão da *falsidade*. — 1º) Admite vários graus na própria razão de *falsidade*. Porquanto, a *desconformidade* entre a inteligência e o objeto pode ser mais ou menos pronunciada. Diz S. Tomás: "Quanto magis a veritate receditur, tanto major est falsitas; non

123. A verdade lógica é imutável. — A verdade *lógica* pode exprimir — ou a *essência* dos entes, — ou um *fato contingente*. Ora, tanto num como noutro caso, ela é *imutável*.

a) É *imutável*, quando exprime a *essência* dos entes. — Com efeito, a verdade *lógica*, consistindo na adequação da inteligência com o objeto, deve corresponder à índole do mesmo objeto; de modo que ela será imutável ou mutável, conforme imutável for o objeto. O objeto da nossa inteligência é a *essência* tanto do Ente infinito, como dos entes finitos. Ora, a *essência* do Ente infinito é absolutamente imutável; e a *essência* dos entes finitos, embora seja mutável quanto aos elementos *reais* (assim a essência do homem é mutável quanto ao *corpo* e à *alma*), contudo é imutável quanto aos elementos *específicos* (assim a essência do homem é imutável quanto à *animalidade* e à *racionalidade*). Logo, a verdade *lógica*, quando exprime a *essência* dos entes, é *imutável*.[1]

---

enim est tam magna falsitas aestimantis *tria* esse *quinque*, sicut ejus qui aestimat *tria* esse *centum*" (*C. Gentes*, l. 3, c. 139). A razão é manifesta. A falsidade não é apenas a falta de verdade, mas é o *contrário* da verdade; ora, entre dois termos contrários, ou opostos, há muitos pontos intermédios. Há, porém, uma excepção, e dá-se quando a falsidade do juízo consiste na mera negação de alguma verdade; assim, a falsidade destes juízos: — Deus não existe, o mundo não existe — não admite graus. — 2.º) Admite vários graus com relação à *inteligência*. Com efeito, uma inteligência obtusa, ou totalmente dominada pela vontade, pode cair e cai em erros, mais grosseiros do que os erros, em que pode cair e cai uma inteligência perspicaz, ou menos sujeita à influência da vontade. — 3.º) Admite vários graus com relação ao *objeto*, — ou enquanto a um objeto podemos atribuir um maior ou menor número de notas, que lhe não convém, ou negar-lhe um número maior ou menor das que lhe são próprias; — ou enquanto um juízo falso em matéria *necessária* e *imutável* é mais falso que um juízo falso em matéria *contingente* e *mutável*; assim, o juízo — *Deus não existe* — é mais falso que o juízo — *o mundo não existe*.

1 A verdade *lógica* da nossa inteligência funda-se na verdade *ontológica* das coisas percebidas. Por isso, como dizemos no texto, a verdade *lógica* é *imutável* ou *mutável*, conforme *imutável* ou *mutável* é a verdade *ontológica*. Ora, a verdade *ontológica* pode referir-se a **Deus** e às criaturas.

Deus, e só Ele, é essencial e absolutamente imutável; porque toda a mudança denota imperfeição, e **Deus** é a perfeição infinita. Se **Deus** é absolutamente imutável, também imutável é o conhecimento, que temos d'Ele. Porquanto, embora esse conhecimento seja infinitamente inadequado e deficiente, contudo o que atribuímos a **Deus**, realmente se encontra n'Ele, embora de um modo infinitamente elevado e superior à nossa compreensão. Assim, quando dizemos que **Deus** é bom, é justo, etc., essas perfeições absolutas existem realmente em **Deus**; e o nosso conhecimento, embora

seja inadequado e possa tornar-se mais perfeito, é, todavia, verdadeiro e imutável. Concluímos que a verdade *lógica* da nossa inteligência, relativa a **Deus**, é imutável, porque imutável é a verdade *ontológica* do próprio **Deus**.

Se de **Deus** descemos às criaturas, encontramos em todas elas a mudança. Os entes espirituais, se não estão sujeitos a mudanças *substanciais*, pois não são compostos de matéria, estão sujeitos a mudanças *acidentais*, enquanto passam da potência para o ato operativo, porque não são a própria atualidade. Os seres *materiais* estão sujeitos a mudanças *substanciais* e *acidentais*. — Mas, embora todos os seres criados estejam sujeitos a mudanças, contudo há em todos uma coisa absolutamente imutável, que é a *essência*, considerada nos seus elementos *específicos*. Se a essência das criaturas, — considerada nos seus elementos *reais*, pode estar e está sujeita a mudanças, mesmo *substanciais*, — considerada nos seus elementos *específicos*, mas é necessária, imutável; assim, a essência do homem, se, considerada nos elementos *reais*, que são a *alma* e o *corpo*, é contingente e mutável, — considerada nos seus elementos *específicos*, que são a *animalidade* e a *racionalidade*, é necessária e imutável; porque, embora o homem nunca tivesse existido, é e será sempre verdade que ele é *animal racional*. Daí se segue que, se a verdade *lógica* da nossa inteligência, — enquanto representa o que há de mutável nas criaturas, é mutável, —enquanto representa o que há de imutável nas mesmas criaturas, que é a *essência*, é imutável. — A imutabilidade das essências criadas tem, como veremos, a sua razão suprema, o seu último fundamento na Essência divina (Cf. In IV *Ethic.*, l. 3).

Imutável quando exprime a *essência* das coisas, a verdade é imutável também quando exprime os *primeiros princípios da razão*, que se formam imediatamente, e por simplicíssima abstração, depois da apreensão da *essência* e que a ela se referem e nela se fundam. Com efeito, estes princípios: — uma coisa não pode simultaneamente ser e deixar de ser — todo o efeito exige uma causa, etc., mostram-se dotados de tal *universalidade* e *necessidade*, que não é possível conceber o contrário, sem se renunciar ao senso comum. Ora, um princípio *universal* e *necessário* é naturalmente *imutável*. — Os *primeiros princípios* são o fundamento de todas as ciências, cujo objeto é constituído por verdade também *universais* e *necessária*, que, por isso, se resolvem naqueles princípios. Todas as ciências têm por fim a descoberta de tais verdades, e, depois de as terem descoberto, nem sequer duvidam de que elas possam estar sujeitas a mudanças, ou possam tornar-se falsas. Nenhum escritor, que tenha ainda o juízo são, poderá sustentar que 2 mais 2 sejam iguais a 5, ou que os três ângulos de um triângulo não sejam iguais a dois ângulos retos. Diz *Cl. Bernard*: "Nas matemáticas, quando se parte de um axioma, ou princípio, cuja verdade é absolutamente necessária e consciente, a liberdade deixa de existir, as verdades adquiridas são imutáveis. O geômetra não é livre de duvidar se os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos; e por isso, não é livre de rejeitar as conseqüências lógicas, que se deduzem desse princípio... Sendo as verdades matemáticas imutáveis e absolutas, a ciência aumenta pela simples e sucessiva justaposição de todas as verdade adquiridas" (*Introd. à la medicine experim.*, p. 65).

b) É *imutável*, quando exprime um *fato contingente*. — Porquanto, a verdade *lógica*, como dissemos, deve corresponder à índole do objeto, com o qual deve conformar-se a inteligência. Ora, um fato *contingente*, embora, por si, pudesse deixar de dar-se, contudo, depois que se deu, é absoluta e eternamente *imutável*; porque é impossível que, tendo-se dado, não se tenha dado, ou não se tenha dado pelo modo, por que se deu. Sendo *imutável* o fato, é *imutável* a relação da nossa inteligência com ele, e por isso, é *imutável* a verdade. Logo, a verdade *lógica*, quando exprime um fato *contingente*, é *imutável*.[1]

1 Assim, essa verdade — S. Joanna d'Arc derrotou os ingleses em Orléans — exprime um *fato contingente*, que se deu mas podia não se ter dado, e todavia é *imutável*; porque tendo-se dado, é e será eternamente verdade que S. Joanna d'Arc derrotou os ingleses em Orléans. Se não fosse assim, se esse fato contingente não fosse imutável, deveríamos admitir que S. Joanna d'Arc derrotou e não derrotou os ingleses em Orléans: o que é absurdo (*Sum. Th.*, Ia, q. 84, a. 1 ad 3).

Agora uma advertência. Quando se diz que a verdade *lógica*, exprimindo um *fato contingente*, se muda pelo fato de se mudar o objeto material, não devemos entender que a verdade se transforma em falsidade, mas que a uma verdade sucede uma outra verdade, — ambas imutáveis. Assim, quando vendo *Pedro* de saúde, digo: Pedro é são, e, depois, vendo-o doente, digo: Pedro não é são, não podemos dizer que um juízo é verdadeiro e outro é falso, ou que a verdade, pela mudança do objeto material, se transformou em falsidade; mas devemos dizer que a uma verdade sucedeu outra verdade, que ambos os juízos são verdadeiros, porque ambos correspondem à realidade. Dá-se a *contradição*, quando ao mesmo sujeito se atribui e se nega o mesmo predicado, *mas ao mesmo tempo e sob o mesmo respeito*: o que não se verifica no presente exemplo. E ambos esses juízos são *imutáveis*; porque é e será eternamente verdade que Pedro num certo tempo estava são e num outro tempo não estava são.

Como se vê, consideramos a verdade *lógica*, enquanto *objetiva*; porque dá imutabilidade do *objeto* deduzimos a imutabilidade da *verdade*. — Mas, se a verdade se considerar enquanto é *subjetiva*, então é mutável, como é mutável a nossa inteligência, embora o objeto permaneça imutável. A nossa inteligência, por ser limitada, pode passar, em relação à verdade, de um estado para outro diverso e até contrário, de um conhecimento verdadeiro para um outro falso, e vice-versa. É uma *falibilidade*, não *essencial* nem natural, mas *acidental* e *eventual*. (*Sum. Th.*, Ia, q. 16, a. 8).

***

A *imutabilidade* da verdade é negada por todos os sequazes do *relativismo*. O nosso espírito, na opinião deles, não é perfeito quanto à inteligência, e não pode conhecer absolutamente a objetiva verdade das coisas. Tudo o que conhecemos é *relativo* aos nossos sentidos, ao nosso espírito, e à nossa experiência (Comte), a qual, por sua vez, é relativa à nossa constituição (Kant). A verdade, portanto, não é uma *coisa*, é uma *vida*, e, como tal, segue o destino da nossa existência. Ora, o espírito

humano não é imutável, mas evolve-se e muda-se constantemente. A essas evoluções e mudanças do espírito correspondem as evoluções e mudanças da verdade. Portanto, nada é *absoluto*, isto é, nada é fixo, imutável e independente do nosso pensamento; mas tudo é *relativo*, isto é, tudo é incerto, variável e dependente do nosso espírito. Donde se segue — que os sistemas contraditórios são apenas *momentos diversos* da *mesma verdade,* — que uma coisa, ontem verdadeira, mesmo para todo o gênero humano, pode ser falsa amanhã, — que uma e a mesma coisa pode ser, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, verdadeira e falsa, conforme a uns parece verdadeira e a outros falsa. Concluem que não devemos aceitar uma verdade senão *condicionalmente*, isto é, senão com a condição que ela se aceita até que não se conhece verdadeira a proposição oposta.

Essa opinião, tão antiga como Protágoras (que dizia ser a nossa inteligência a *medida* de todas as coisas), é sustentada por Comte, Bain, Spencer, Renouvier, pelos Kantistas, positivistas e modernistas, e pelos sequazes da *filosofia nova* (Bergson, Le Roy, Wilbois). — Não sendo possível citar tudo o que esses escritores disseram, limitamo-nos a transcrever uns breves trechos de Hamilton, de Schérer, e de Stuart-Mill.

Hamilton diz: "O *absoluto* é uma *pseudo-idéia*... O *absoluto* é uma idéia *negativa*, é o *não-relativo*, isto é, é a *negação* do *relativo*".

Schérer escreve: "Um princípio apoderou-se do espírito moderno, e devemo-lo a Hegel. Entendo falar do princípio, em força do qual uma proposição não é mais verdadeira que a sua oposta... Isto quer dizer que tudo é relativo e que os juízos absolutos são falsos. Essa descoberta do caráter *relativo* das verdades é o fato capital da história do pensamento contemporâneo. Hoje, *para nós,* uma coisa não é verdade, nem erro. É necessário inventar outras palavras. Em toda a parte só vemos *gradações*; chegamos a admitir *a identidade dos contrários.* Conhecemos não a religião, mas as religiões; não a moralidade, mas os costumes; não os princípios, mas os fatos. *Tudo é relativo*; mais ainda, *tudo é apenas uma relação*".

Stuart Mill acrescenta: "Pode ser que noutros planetas, ou nas partes ainda desconhecidas do nosso globo, *haja outra lógica.* Quem sabe se amanhã, se daqui a pouco haverá outra ciência, seja ela qual for, se haverá duas coisas semelhantes, *se haverá coisa alguma?*".

Examinemos os argumentos dos *relativistas.*

a) *O absoluto*, dizem eles, *não existe; tudo é relativo*...

Resposta. Mas o que é o *absoluto*? o que é o *relativo*? Se interrogarmos o senso comum, ele nos dirá — que o *relativo* é o que se refere a um outro, de modo que, sem esse, não pode existir, nem pode conceber-se, — e que o *absoluto* é o que é independente desse vínculo de relação, de modo que pode existir, e pode conceber-se, sem que se deva recorrer a outro ente. E, como tal independência admite vários graus, assim, há várias formas de *absoluto*, uma mais perfeita que outra. Por isso, pode chamar-se — *absoluto* tudo o que existe em si, e não depende do sujeito, que o conhece, — e *relativo* tudo o que existe exclusivamente no sujeito e pelo sujeito. Mais perfeito, infinitamente mais perfeito é o *Absoluto*, que não depende de alguma hipótese, mas

até repele toda a hipótese, toda a restrição, todo o limite; e, comparado com Ele, todo e qualquer outro ser é *relativo*, isto é, *contingente, limitado*. — Agora, perguntamos: existirá exclusivamente o *relativo*, ou deverá existir também o *absoluto*? Se não quisermos cair numa contradição pueril, devemos responder que, se existe o *relativo*, isto é, se existe o ser, que se refere a um outro, deve forçosamente existir esse outro, a que o primeiro se refere e que se diz e é absoluto. O *relativo*, enquanto tal, supõe o *absoluto*; quem rejeita esse, deve rejeitar aquele. Logo, ou não existe coisa alguma, ou existe também o *absoluto*. O próprio H. Spencer, evolucionista, diz: "O conceito de *relação* traz consigo o conceito dos seus dois termos. Pretender que concebamos a relação entre o relativo e o não-relativo, sem termos consciência de cada um dos dois termos, é pretender que comparemos uma coisa, de que temos consciência, com uma outra, de que não a temos; a comparação é um ato de consciência, que não pode realizar-se, se não tivermos consciência de ambos os termos. Sendo assim, que juízo deve fazer-se da afirmação — que o absoluto só se concebe como uma mera negação da concebibilidade? Se o não relativo ou o absoluto não é presente ao pensamento senão como uma mera negação, torna-se ininteligível a relação entre ele e o relativo, porque um dos termos da relação não se encontra na consciência. Se a relação é ininteligível, ininteligível é o próprio relativo; donde a impossibilidade de todo o pensamento" (*Premiers principes*, p. I, c. 4).

b) Os *relativistas* replicam: *o absoluto*, se existe, é *incognoscível*.

Resposta. E será ele *incognoscível*, porque é *absoluto*?... Porque, respondem, a experiência limita-se a observar os fatos, os fenômenos, e não penetra até ao fundo das coisas, para aí descobrir a *essência*... A resposta não satisfaz. Porquanto, há duas espécies de experiência: uma *vulgar*, outra *científica*. Se a *vulgar*, que é comum a todos os homens, não reflete, e limita-se a atestar os fatos, a *científica*, que é própria dos sábios, não se limita a observar os fatos, mas dos fatos sobe às causas, e das propriedades à essência. — *De Dominicis*, escritor insuspeito, comentando as citadas palavras de *Spencer*, conclui: "O *absoluto* existe, e a ciência não pode prescindir dele. A ciência exige imperiosamente que, além da existência do fenômeno, se admita qualquer outra coisa, e que, sem essa qualquer outra coisa, o conhecimento não é fundado, não é seguro, *não é racional*" (*La dottrina della evoluzione*, vol. 2, p. 56). — No decurso deste tratado teremos ocasião de voltar ao assunto.

c) Os adversários acrescentam: embora não seja *relativo* tudo o que existe, todavia é *relativo* todo o conhecimento humano, e por isso, é *relativa* toda a *verdade* da nossa inteligência.

Respondemos que o conhecimento se pode chamar *relativo* à nossa inteligência num sentido, e não se pode chamar *relativo* num outro.

Pode chamar-se *relativo* à nossa inteligência, enquanto um ato de uma faculdade deve revestir e reveste a condição, o caráter, a natureza da própria faculdade. E nada mais razoável. O ato é sempre proporcionado à faculdade, de que deriva. Por isso, o conhecimento não só é relativo à inteligência dos diversos indivíduos humanos, mas também à própria inteligência humana, considerada em si mesma; de modo que, assim como, a inteligência humana é essencialmente finita e limitada, assim também,

124. A verdade lógica é única e multíplice. — A verdade *lógica* pode considerar-se em **Deus** e na inteligência *criada*. — Considera em **Deus**, a verdade *lógica* é *única*, porque única é a Essência divina, com a qual as propriedades e as operações divinas se identificam. Esta verdade *lógica* divina é a causa *exemplar* de todas as verdades *lógicas* das inteligências criadas. — Considerada na inteligência *criada*, a verdade *lógica* é *multíplice*, porque são tantas as verdades, quantos são os conhecimentos

---

inadequado e deficiente é o conhecimento que temos das coisas, mesmo sensíveis e naturais... Esse conhecimento pode dizer-se também *relativo*, isto é, imperfeito, limitado, contingente, em oposição ao conhecimento *absoluto*, isto é, perfeitíssimo, infinito, necessário, que é exclusivamente próprio de **Deus**. — Mas, que se seguirá logicamente dessa *relatividade*? Seguir-se-á, porventura, o que dizem os adversários, isto é, que os nossos conhecimentos não correspondem aos objetos, que são mutáveis, que são falsos? Não; porque, como dissemos, o conhecimento inadequado não é um conhecimento falso; e uma verdade será sempre verdade, fixa e imutável, mesmo quando a inteligência, conformando-se cada vez mais com o objeto, chegará a descobrir novas notas, ou a conhecer de um modo claro e distinto uma nota, que antes tinha sido percebida de um modo obscuro e confuso.

Mas não é esse o sentido dos adversários, quando dizem que o conhecimento é *relativo*. Entendem eles, por tal expressão, que o conhecimento é *inteiramente subjetivo*, isto é, que é apenas uma forma da nossa inteligência, à qual não corresponde realidade alguma. — A afirmação não poderia ser mais absurda. De fato, o nosso conhecimento, — se é *subjetivo*, enquanto é um ato *imanente*, que tem o princípio e o termo no mesmo sujeito, — é *objetivo*, enquanto à *origem* e à *representação*, porque é causado pelo objeto e representa um objeto. E, como o objeto tem o ser independente do sujeito, segue-se que o nosso conhecimento, enquanto exprime o objeto, é fixo e imutável, porque fixa e imutável é a essência do próprio objeto. E, embora o objeto conhecido exista na inteligência por um modo diferente daquele, por que existe na sua realidade, contudo não deixa de ser o que é, não perde nem muda a própria essência. É, pois, absurdo dizer que, mudando-se o sujeito, se muda também o objeto, e que o que é verdade para um indivíduo, pode ser falso para um outro, e vice-versa. — Os *relativistas* esquecem uma coisa muito elementar — que, no conhecimento, não é o sujeito que forma ou modifica o objeto, mas é o objeto que modifica e determina o sujeito; porque o sujeito é movido e passivo, ao passo que o objeto é movente e ativo. As coisas são o que são em si mesmas, e não o que nos possam parecer; uma coisa, que é verdadeira para uma inteligência, deve ser verdadeira para todas as inteligências. O princípio de contradição (uma coisa não pode simultaneamente ser e deixar de ser) é uma verdade do senso comum e não pode ser contestada.

O S. P. Pio X, no decreto "Lamentabili" de 3 de julho de 1907, condenou o *relativismo*, contido nesta proposição (58a): "Veritas non est immutabilis, plusquam ipse homo; quippe quae cum ipso et per ipsum evolvitur".

conformes com a realidade, que existem nas inteligências das criaturas e que são outros tantos reflexos deficientes de uma única verdade divina.[1]

ARTIGO II
Certeza, sua divisão, existência e propriedades

125. Estados da inteligência com relação à verdade. — A nossa inteligência alcança perfeitamente a *verdade*, quando forma *juízos, correspondentes à realidade*. Ora, essa faculdade, com relação à verdade, pode encontrar-se em *quatro estados*. Porquanto, — ou não forma um juízo, porque não tem as idéias respectivas, e está na *ignorância*, — ou possui a idéia de um objeto, mas não se decide a pronunciar um juízo, e está na *dúvida*, — ou pronuncia um juízo, mas teme que se possa verificar o contrário, e está na *opinião*, — ou julga sem receio algum de errar, e está na *certeza*. — É da *certeza* que nos devemos ocupar nesse e nos seguintes artigos.[2]

---

1 Os *ontologistas*, depois de *Malebranche*, dizem que existe uma única verdade — **Deus**, e que por isso, a nossa inteligência não pode contemplar a verdade senão em **Deus**. — Esse erro refuta-se com o critério exposto no texto. Embora a nossa inteligência seja uma participação da inteligência divina, assim como, os seres criados são uma participação do ser divino, contudo a nossa inteligência é realmente, distinta da divina, como realmente distintos do ser divino são os seres criados. Por isso, possuímos uma verdade *própria*, ainda que participada e acidental, e essa verdade é *multíplice*, porque muitos e diversos são os conhecimentos, que temos dos muitos e diversos seres (*Sum. Th.*, Ia, q. 16, a. 6).

2 São *quatro* os estados da inteligência com relação à verdade: *ignorância, dúvida, opinião* e *certeza*. Devendo tratar detidamente da *certeza*, digamos alguma coisa acerca dos três primeiros estados.

a) Ignorância. — *Ignorância* é o estado da inteligência, quando não profere um juízo; porque não tem as idéias necessárias. — É *universal* ou *particular*, conforme a *ausência* dos conhecimentos é *total* ou *parcial*. — A *particular* pode ser mais ou menos extensa. — A *ignorância*, como se vê, é uma relação *negativa*, isto é, é uma *falta* de relação da inteligência para com a verdade. É efeito da limitação e da fraqueza da nossa inteligência, e da dificuldade ou obscuridade dos objetos cognoscíveis. — Muitas vezes, a *ignorância* pode ser uma culpa, como quando é a ausência de conhecimentos indispensáveis, sobretudo dos relativos à ordem moral e religiosa. — É uma das mais deploráveis conseqüências do pecado original.

126. Certeza. — *Certeza* é a *firme adesão da inteligência à verdade conhecida, fundada num motivo capaz de excluir todo o receio de errar.* — A *certeza* — a) é adesão *firme*, porque a inteligência *descansa* na posse da verdade, sem receio de errar, — b) é adesão à *verdade conhecida*, porque só a *verdade*, *conhecida* como *tal*, possui a força de atrair irresistivelmente e sossegar a inteligência; — c) é adesão *fundada num motivo capaz de excluir todo o receio de errar*, porque a *firmeza* da adesão é um efeito, que deve ter um motivo proporcionado. — Como se vê, a *certeza*, tomada no sentido rigoroso, é constituída por elementos *subjetivos* e *objetivos*.[1]

---

b) Dúvida. — *Dúvida* é o estado da inteligência, quando não se decide a emitir um juízo, afirmativo ou negativo. — Divide-se em *negativa* e *positiva*. É *negativa*, quando não há razões nem para a afirmação nem para a negação; é *positiva*, quando há razões para a afirmação e para a negação, mas de *igual* peso ou valor, de modo que a inteligência está suspensa. — Toda a *dúvida*, quando *deliberada*, supõem um juízo acerca do valor dos razões *pro* e *contra*. Tal juízo, embora não atinja o próprio objeto, pode ser imprudente ou errôneo, como qualquer outro.

c) Opinião. — *Opinião* é o estado da inteligência, quando pronuncia um juízo, mas com *perplexidade* e *receio de errar*. — As razões, que nesse caso determinam a inteligência, são mais ou menos *prováveis*, de modo que não tornam o juízo emitido absolutamente verdadeiro, nem o contraditório absolutamente falso. — A *probabilidade*, pois, é a soma das razões sérias e atendíveis, que sustentam uma proposição. Admite vários graus; é maior ou menor, conforme o número e o peso das razões. Há opiniões *prováveis, mais prováveis, probabilíssimas*. Mas tudo o que está na esfera da *probabilidade* não é *certo*. Por isso, uma opinião *probabilíssima* não é *certamente verdadeira*, assim como, uma opinião *menos provável* não é *certamente falsa*. — À *opinião* reduz-se a *suspeita*; a qual, embora não seja um juízo, contudo é um inclinação para ele, por causa de alguns indícios ou motivos, que se descobrem no objeto. Enquanto não é juízo, a *suspeita* difere da *opinião*, que é um juízo, embora não firme; enquanto é uma *inclinação* para o juízo, é um início de *opinião* (*Sum. Th.*, II-II, q. 2, a. 1).

1 A adesão firme da inteligência é o elemento *subjetivo* da *certeza*; a *verdade conhecida*, e o *motivo*, que determina a *firmeza* da adesão, são os elementos *objetivos*: — A firme *adesão* da inteligência à verdade é o objeto *material* da certeza; o *motivo* que produz essa firme adesão, é o objeto *formal*. — S. Tomás diz que a *certeza* é: *firmitas adhaesionis virtutis cognoscitivae in suum cognoscibile*" (In III, *Sent.*, Dist. 26, q. 2, a. 4).

A *certeza* é uma perfeição intrínseca do próprio ato cognoscitivo, mas enquanto esse exprime uma *verdade*, — não só porque, como dizemos no texto, só a verdade tem a força prender e encadear a inteligência, de modo que não oscile para o contrário, — mas também porque uma faculdade não acha a perfeição e o descanso senão no objeto *próprio*, e o objeto *próprio* da inteligência é a *verdade*, ou o ente, enquanto *verdadeiro*. — Por isso, — 1º) a adesão ao *erro*, o qual por falta da devida consideração pode ser recebido como verdade, não merece o nome de *certeza*, porque não passa

127. Espécies de certeza. — A *certeza* pode considerar-se — nos *entes*, em que reside, — nos *motivos*, em que se funda, — no *modo*, por que se conhecem os motivos, — no *princípio*, de que deriva. — Considerada nos *entes*, em que reside, é *subjetiva* e *objetiva*. Considerada nos *motivos*, em que se funda, é *metafísica*, *física* e *moral*. Considerada no *modo*, por que se conhecem os motivos, é *direta* e *reflexa*. Considerada no princípio, de que deriva, é *natural* e *sobrenatural*.

a) Certeza subjetiva e objetiva. — A *subjetiva* é a própria *firmeza*, com que aderimos à verdade. Diz-se *subjetiva*, porque reside no *sujeito*. — A *objetiva* é a própria *verdade*, que se manifesta claramente à inteligência, produzindo uma adesão firme e excluindo todo

---

de uma *opinião*, e, muitas vezes, nem é *opinião*, mas *pertinácia* (*Sum. Th.*, II-II, q. 18, a. 4; — *De Ver.*, q. 6, a. 3); — 2º) a firmeza dessa adesão deve fundar-se em motivos *sólidos* e *seguros*, de modo que a proposição, tida por *certa*, seja incompatível com a sua contraditória, e assim, seja excluída a possibilidade do erro; — 3º) assim como, para a perfeição da verdade *lógica* não basta que a inteligência se conforme com o objeto, mas é necessário que conheça ainda essa conformidade, assim, também para a perfeição da *certeza* não basta que a inteligência adira sem hesitação à verdade conhecida, mas deve ainda conhecer claramente, mesmo ao próprio ato do juízo, que essa adesão é incompatível com o erro.

Sendo a *certeza* uma adesão da inteligência à verdade, é claro que encontrar-se onde e como se encontra a verdade, e por isso, no *juízo* de um modo *perfeito*, e na *idéia*, ou simples apreensão, de um modo *imperfeito*, ou *inicial*. Quando um objeto se manifesta convenientemente à inteligência e imprime nela a própria imagem, despida das condições materiais ou individuais, a inteligência, reagindo nessa imagem, forma a idéia do objeto, que a impressionou, e assim, alcança, embora de um modo deficiente, a verdade, e a essa adere sem hesitação. — Como é natural, os escritores, que não reconhecem na *idéia* um vislumbre de *verdade*, nem reconhecem nesse ato um vislumbre de *certeza*.

Os filósofos apresentam outras definições de *certeza*. Uns dizem que a *certeza* é a *consciência da verdade*; — outros, que é a *impossibilidade da dúvida*; — outros, que é a *verdade cabalmente demonstrada*; — outros, que é a *verdade conhecida nos seus princípios*.

Essas definições são todas inaceitáveis. — É inaceitável a *primeira*; não só porque não pode aplicar-se à certeza *direta*, que é verdadeira *certeza*, mas também porque não exprime os elementos *essenciais* da certeza. — É inaceitável a segunda; porque, além de ser *negativa*, não manifesta o que a *certeza* é em si mesma. — É inaceitável a *terceira*; porque não abrange as verdades conhecidas *imediatamente* e que são as mais certas. — É inaceitável a *quarta*; porque, para estarmos certos de uma verdade, não é preciso conhecê-la sempre nos seus *princípios*, pois as verdades de *fato* são percebidas *imediatamente* na sua realidade e são certíssimas.

o receito de errar. Diz-se *objetiva*, porque está no objeto. — A *objetiva* é causa da *subjetiva*.[1]

b) Certeza metafísica, física e moral.

a) *Certeza metafísica.* — Certeza *metafísica* é a que se baseia na *essência* das coisas; tal é a certeza desta proposição: *todo o efeito exige uma causa.* — Esta certeza é *absoluta*, não admite exceções, porque a *essência* das coisas é imutável. — Por isso, a proposição, *contraditória* à que exprime esta certeza, é *absolutamente* impossível.[2]

b) *Certeza física.* — Certeza *física* é a que se funda na *constância* das *leis físicas*; tal é a certeza da seguinte proposição: *a terra move-se em volta do sol.* — Esta certeza admite exceções, porque as leis *físicas* podem ser suspensas pela Onipotência de **Deus**. — Por isso, a proposição *contraditória* é só *fisicamente impossível*.[3]

c) *Certeza moral.* — Certeza *moral* é a que se funda na *constância* das leis *morais*, as quais regulam as inclinações e as ações dos homens: tal é a certeza desta proposição: os *pais amam seus filhos.* — Esta certeza também admite exceções, porque as leis *morais* podem ser violadas pela liberdade humana. — Por isso, a proposição *contraditória* é só *moralmente* impossível.[4]

---

1 Segundo *Kant*, a certeza *subjetiva* é a que se refere aos fenômenos *internos* do *sujeito*, e a *objetiva* é a que tem por termo os objetos *externos*. — Mas a *certeza* é primária e propriamente *subjetiva*, e só secundária e impropriamente se atribui ao *objeto*, enquanto esse é capaz de produzi-la no espírito humano (*Sum. Th.*, II-II, q. 18, a. 4). — A certeza *objetiva* pode também definir-se: *a infalibilidade* ou *força* de *que é dotado o motivo para conseguir um assenso certo.* Todavia essa força pode deixar de produzir o seu efeito, por falta de consideração.

2 O objeto, pois, da certeza *metafísica* é constituído por verdades *metafisicamente* necessárias, isto é, por verdades, cuja necessidade depende do nexo *essencial* entre o sujeito e o predicado. E, como a *essência* das coisas é *imutável*, a certeza *metafísica* não admite exceções.

3 O objeto da certeza *física* é constituído por verdades *fisicamente* necessárias, isto é, por verdades, cuja necessidade deriva das leis *físicas*, que regulam o mundo. E, como as leis *físicas* estão sujeitas ao poder do Criador, que as estabeleceu, a certeza *física* pode admitir exceções.

4 O objeto da certeza *moral* é constituído por verdades *moralmente* necessárias, isto é, por verdades, cuja necessidade depende das leis *morais*, que dirigem as ações dos homens para um fim constante e universal, determinado por **Deus**. E, como as leis *morais* podem ser violadas pela liberdade humana, a certeza *moral* também pode admitir exceções.

c) Certeza direta e reflexa. — É *direta*, quando a inteligência adere firmemente à verdade, porque conhece, de um modo *implícito* e pelo *fato mesmo da sua adesão*, os *motivos*, em que se funda a sua determinação; assim todos conhecem, pelo menos *implicitamente*, os motivos que os levam a aceitar, como inconcusso, este princípio: *todo o efeito exige uma causa*. — É *reflexa*, quando a inteligência adere firmemente à verdade, porque conhece, de um modo *explícito*, e pela *reflexão*, os *motivos*, que a levam a essa adesão; assim, refletindo sobre os conceitos de *efeito* e de *causa*, conhecemos, *explicitamente*, as razões, que demonstram a verdade daquele princípio.[1]

---

1 A diferença entre a *certeza direta* e a *reflexa* não é *essencial*, mas *acidental*; porque a *reflexa* é a apenas a direta, mas *aperfeiçoada*. É uma diferença de *graus*, e não de *espécie*.

Alguns escritores sustentam que não há certeza *direta*, mas que toda a certeza é essencialmente *reflexa*. — Mas não é assim. Quando a inteligência, determinada pelo objeto, que se lhe manifesta convenientemente, pronuncia um juízo, está *certa* do que afirma, nem é preciso, para isso, que seja consciente da própria certeza. Nem toda a afirmação é acompanhada necessariamente pela reflexão; e, quando acompanhada, a afirmação não pressupõe a consciência de si mesma, mas, por ser *objeto* da própria consciência, deve *preceder* a própria consciência, em razão de *natureza*, se não em razão de *tempo*. — Além disso, a *consciência*, ou a *reflexão*, não acrescenta nada à firmeza da adesão, ou à firmeza *direta*, que é determinada exclusivamente pela evidência da verdade. Como também nada acrescenta à certeza, que temos de uma coisa e que se funda na evidência, a consciência da *verdade* da própria coisa; de modo que, se, por impossível, a inteligência não tivesse meio algum para verificar o valor objetivo dos seus conhecimentos, nem por isso, os juízos certos, pronunciados por ela, perderiam nada da sua firmeza e necessidade. — Todavia, devemos admitir que a *consciência* da *certeza*, como também do *valor objetivo* de um juízo, dá a última perfeição aos nossos conhecimentos; porque então possuímos plenamente a *certeza*, como também a *verdade*, quando temos a consciência de que a possuímos. — Como o ato, por que a inteligência alcança a *certeza*, é idêntico ao ato por que alcança a *verdade*, é evidente que a mesma inteligência, quando reflete sobre a *natureza* do seu ato, tem consciência não só da *verdade*, mas também da *certeza* do juízo.

Erram, pois, os que afirmam que a certeza *direta*, chamada também *vulgar* e *espontânea*, não é verdadeira *certeza*, mas *cega credulidade*. Na certeza *direta* encontra-se tudo o que constitui a *certeza*, tomada no seu sentido rigoroso: a verdade evidentemente conhecida, a firme adesão da inteligência, excluindo todo o receio de errar, e a suficiente percepção dos motivos. Será uma cega credulidade, e não uma verdadeira certeza, a convicção com que todos admitem a existência própria, a existência dos seus atos, dos seus parentes, da sua casa, e de mil outras coisas? Não. Diz bem o *Balmes*: "Interrogai a criança, o homem maduro, o velho, se estão certos da existência

d) Certeza natural e sobrenatural. — É *natural*, quando a inteligência, esclarecida pela própria luz *natural* e levada por um motivo *objetivo*, isto é, baseado nos próprios *objetos*, adere firmemente à verdade. — É *sobrenatural*, quando a inteligência, esclarecida pela luz *sobrenatural* da Fé e levada pela *autoridade* de **Deus**, adere firmemente à verdade.[1]

128. A certeza existe.

a) A *certeza* é a firme adesão da inteligência à verdade conhecida. Ora, como atesta a consciência, a nossa inteligência adere com tal firmeza a muitas verdades de evidência imediata, como são o *fato* da *existência própria*, os *princípios da razão*, etc., que nem pode sequer suspeitar da possibilidade do contrário. Logo, a *certeza* existe.[2]

b) Toda a faculdade, assim como tende necessariamente para o seu objeto próprio, assim também, depois de o ter alcançado, necessariamente nele se repousa. Ora, a nossa inteligência tende naturalmente para a verdade, e, quando esta lhe aparece claramente, não pode deixar de aderir a ela por necessidade de natureza, e de achar nela o seu des-

---

própria, da existência dos seus atos internos e externos, dos seus parentes, dos seus amigos, das suas habitações, e não achareis em ninguém a menor sombra de hesitação. Crianças, velhos, homens, todos responderão a mesma coisa; e o seu olhar de espanto vos dirá o seu pensamento. Mas é possível que um homem sério pergunte acerca de coisas tão claras?" (*Phil. fund.*, I. 1, c. 3). — Mas, dizem, não há *certeza*, onde não há conhecimento *explícito* dos motivos. Não é assim. Se assim fosse, não haveria verdadeira *certeza* se não de um *mínimo* número de verdade: o que é falso. "Os próprios filósofos, diz *Fénelon*, estão invencivelmente convencidos de um grande número de verdades, embora não as possam explicar claramente, nem confutar os argumentos contrários, que dificultam a sua percepção" (*Lettres*).

1 Advirta-se a distinção entre o *natural* e o *sobrenatural*. *Natural* é tudo o que convém a um ente em virtude da *natureza*, de que é dotado, ou que deriva e depende dos princípios intrínsecos, de que a mesma natureza é composta: assim, é natural para o homem o conhecimento de **Deus** pela consideração das criaturas. — *Sobrenatural* é tudo o que excede as faculdades e as exigências naturais da criatura; assim, é sobrenatural para o homem o conhecimento *intuitivo* de **Deus**.

2 Quem pode duvidar do fato da *existência própria*? Diz S. Tomás: "Nullus unquam erravit in hoc, quod non perciperet se vivere" (*De Ver.*, q. 10, a. 8 ad 2). Quem pode negar os *princípios da razão*, como o princípio de *contradição*, de *causalidade*, etc., sem renunciar à própria razão? O mesmo Santo, falando desses princípios, diz: "Verissima esse constat, intantum ut falsa esse nec possibile sit cogitare" (*Post. Analy.* l. 19).

canso, sem nenhum receio de errar, isto é, não pode deixar de alcançar a *certeza*. Logo, a *certeza* existe.[1]

c) Deve admitir-se necessariamente a existência de uma coisa, quando essa existência se afirma pelo fato mesmo de se negar. Ora, a existência da *certeza* afirma-se pelo fato mesmo de se negar; porquanto, quem nega a existência da certeza, entanto a nega enquanto tem a *certeza* de que a certeza não existe. Logo, a *certeza* existe.[2]

---

1 *Cícero* expõe o mesmo argumento com as seguintes palavras: "Ut enim necesse est lancem in libra ponderibus impositis deprimi, sic animum perspicuis cedere. Nam quomodo non potest animal ullum non appetere id quod accommodatum ad naturam appareat, sic non potest animus objectam rem perspicuam non approbare" (*Acad.*, l. II, c. 12). — Acrescente-se que, mesmo por confissão dos adversários, a *ciência* existe. Ora, a ciência não pode existir nem conceber-se, se não se admitem alguns princípios certos e por si evidentes; porque toda a demonstração, que produz a ciência, deve partir de princípios, dotados dessas qualidades (*De Ver.*, q. 11, a. 1). — O que dizemos da *ciência*, deve aplicar-se às *artes*, às *virtudes*, à *sociedade*, e a muitas outras coisas, que não poderiam subsistir, se não se admitissem, como *certas*, muitas verdades, relativas à nossa vida individual e social.

2 A *existência da certeza não pode* ser rigorosamente demonstrada. Porquanto, quem procura demonstrar uma coisa, supõe como *certo* que está raciocinando e que o raciocínio tem a força de convencer, e por isso, supõe já a *existência da certeza* antes de a demonstrar. Por isso, a nossa demonstração é apenas uma explicação reflexa. — *Nem precisa* de ser demonstrada. A *existência* da *certeza* é um fato tão evidente, que se impõe à nossa inteligência; o que se vê, não precisa de ser demonstrado. Nem pode haver receio de errar; porque, como diz S. Tomás, "sicut circa ipsum introitum domus, qui omnibus patet, et primo occurrit, nullus decipitur, ita etiam in consideratione veritatis" (In II *Met.*, l. 1).

a) Dizem: A inteligência não adquire a *certeza*, se não for dotada de aptidão para isso. Ora, nunca poderá demonstrar-se que a inteligência tem essa aptidão; porque cometer-se-ia um *círculo vicioso*, dando-se como provado o que havia de se provar; pois a demonstração supõe e exige a *certeza* dos princípios, de que parte.

Resposta. A objeção contém o sofisma da passagem da ordem *real* para a ordem *lógica*. É certo que, na ordem *real*, ou *ontológica*, primeiramente é a *aptidão* e depois o *ato* das nossas faculdades; mas é falso que na ordem *lógica*, ou *cognoscitiva*, o *conhecimento* dessa *aptidão* deva preceder o *ato*. Assim, eu não posso ouvir uma bela melodia, se não tiver *aptidão* para isso: mas não é preciso que essa aptidão seja por mim conhecida antes do *ato*, pois conhece-se e verifica-se no próprio *ato*, visto que da *existência* do ato podemos deduzir a *aptidão* para o produzir. Por isso, a *aptidão*, de que a nossa inteligência é dotada para alcançar a certeza, deve, na ordem *real*, preceder os próprios conhecimentos *certos*, mas não é preciso que os preceda na ordem *lógica*, isto é, não é preciso que antes conheçamos essa *aptidão* e depois alcancemos a *certeza*.

129. A certeza é proporcionada à inteligência e ao motivo. — Todo o efeito deve ser proporcionado à causa, de que deriva. Ora, a *certeza* é um efeito, que deriva, como de causa *adequada*, da *inteligência* e do *motivo*; porque é a inteligência, que levada pelo motivo adere à verdade, e por isso, a sua firmeza é mais ou menos intensa, conforme a maior ou menor perfeição da sua luz e a maior ou menor eficácia do motivo. Logo, a *certeza* é proporcionada à *inteligência* e ao *motivo*.[1]

130. A certeza metafísica, a física e a moral diferem especificamente, e uma espécie é superior à outra.

a) *Diferem especificamente.* — A *certeza* é proporcionada também ao *motivo*; e por isso, a motivos *especificamente* distintos correspondem certezas *especificamente* distintas. Ora, os motivos da certeza *metafísica*, da *física* e da *moral* são *especificamente* distintos; porque o motivo da certeza *metafísica* é a *essência das coisas*, o da *física* é a *constância das leis*

b) Continuam: é impossível averiguar se entre a ordem *real* e a *ideal* existe uma ponte, um nexo. Ora, sem a existência dessa ponte, desse nexo, nunca poderemos estar certos de que uma ordem corresponde à outra. Logo, devemos admitir não a *certeza*, mas a *dúvida universal*.

Resposta. A ponte, o nexo, que une a ordem *ideal* com a *real*, é a luz do objeto, que ilumina a nossa inteligência. As duas ordens, como vimos e veremos, não estão separadas; a ordem *ideal* é a própria ordem *real*, enquanto existe intencionalmente no nosso espírito.

1 Na certeza devemos considerar duas coisas: o *ato* da inteligência, que é a adesão à verdade conhecida, e a *firmeza* desse ato. Ora, tanto o *ato* como a sua *firmeza* são coisas proporcionadas à perfeição da inteligência e à eficácia do motivo. Assim, uma inteligência mais elevada, mais educada pelo estudo e pela reflexão, compreende mais distinta e intimamente a força de um motivo, do que uma inteligência menos perfeita, e por isso, a sua firmeza na adesão a uma verdade será mais intensa. Como também, na mesma inteligência, a adesão à verdade será mais ou menos *firme*, conforme mais ou menos forte for o motivo. Assim, uma pessoa acredita mais no que ela viu, do que no que os outros lhe referem. Por isso, diz S. Tomás: "Tanto major est certitudo, quanto fortius est motivum, quod determinationem causat" (In III *Sent.*, Dist. 23, q. 2, a. 2). — Todavia, a *certeza*, se admite vários graus na sua parte *positiva*, enquanto significa a *firme adesão da inteligência à verdade*, não os admite na sua parte *negativa*, enquanto significa a *exclusão de todo o receio de errar*. Porquanto, essa *exclusão* é um *todo indivisível*, porque é uma *negação perfeita*, não admite graus, não podendo haver um meio termo entre o *ser* e o *não-ser*.

físicas, e o da *moral* é a *constância das leis morais*. Logo, a certeza *metafísica*, a *física* e a *moral* diferem *especificamente*.[1]

b) *Uma espécie é superior à outra.* — Sendo a *certeza* proporcionada ao motivo, uma espécie de certeza será superior à outra, se o motivo daquela for superior ao desta. Ora, o motivo da certeza *metafísica*, que é a *essência das coisas*, é superior ao da certeza *física*, que é a *constância das leis físicas*, — e o motivo da certeza *física* é superior ao da certeza *moral*, que é a *constância das leis morais*. Logo, a certeza *metafísica* é superior à *física*, e a certeza *física* é superior à *moral*.[2]

---

1 Sendo a *certeza* a adesão firme da inteligência à verdade, isto é, a uma das proposições contraditórias, sem receio de que se verifique a oposta, conforme a diversa necessidade da conveniência do predicado com o sujeito, deve haver diversas espécies de certeza. Ora, um predicado pode convir ao sujeito — ou porque o exige a *essência* das coisas, assim, dizemos que o *homem é animal racional*, — ou porque o exigem as *leis físicas*, assim, dizemos que o *fogo queima*, — ou porque o exigem as *leis morais*, assim, dizemos que *as mães amam seus filhos*. Daí as três *espécies* de certeza: *metafísica*, *física* e *moral*. — São três *espécies*, e não três *graus* da mesma espécie. Porquanto, os atos distinguem-se pelo seu objeto *formal*; e por isso, a objetos *formais especificamente* distintos correspondem atos *especificamente* distintos. Ora, sendo os *motivos*, que constituem os objetos *formais* da certeza *metafísica*, *física* e *moral*, *especificamente* certeza *metafísica*, a *física* e a *moral*.

2 As três espécies de certeza diferem entre si, — não na parte *negativa*, porque todas três excluem o receio do oposto, — mas na parte *positiva*, isto é, enquanto à *firmeza da adesão*. Esa firmeza é sproporcionada ao *motivo*; e por isso, como o motivo é diverso em cada uma delas, a firmeza numa espécie de certeza é mais intensa que a firmeza numa outra espécie, e assim, uma certeza é superior à outra. — A firmeza na certeza *metafísica* é mais intensa que a firmeza nas outras duas espécies; visto que, na certeza *metafísica*, o predicado convém *necessariamente* ao *sujeito*, pois convém pela exigência da própria *essência*, e essa é *necessária* e *imutável*, de modo que não é possível exceção. — A firmeza na certeza *física* é mais intensa que a na certeza *moral*; porque, na certeza *física*, a necessidade da conveniência do predicado com o sujeito funda-se na *constância das leis físicas*, que não podem ser suspensas senão pela onipotência de **Deus**, ao passo que, na certeza *moral*, a necessidade da conveniência do predicado com o sujeito funda-se na *constância das leis morais*, que podem ser violadas pelo livre-arbítrio do homem.

Mas, embora as leis *físicas* possam ser suspensas pela onipotência de **Deus**, e as leis *morais* possam ser violadas pelo livre-arbítrio do homem, todavia daí não se segue que a certeza *física* e a *moral* não mereçam o nome e a dignidade de verdadeira *certeza*, e que se reduzam à mera *probabilidade*. Com efeito, a *certeza* é a firme adesão da inteligência a uma verdade, com a exclusão de todo o *receio* de errar. É claro que, quando se fala do *receio* de errar, entende-se falar do receio *prudente*, que é próprio das pessoas sérias e que se funda em motivos graves, e não do receio *imprudente*, que é

próprio dos espíritos levianos e que se funda nos delírios de uma imaginação doente. Ora, a certeza *física* e a *moral* excluem todo o receio *prudente* de errar. Porquanto, a certeza *física* funda-se nas leis *físicas*, e a moral nas leis *morais*. Ora, as leis *físicas* são *constantes*, e só podem ser suspensas por **Deus**, que só as suspende por motivos graves e em circunstâncias tais, que a suspensão pode ser facilmente averiguada. Logo, uma proposição, que se funda nas leis *físicas*, é *certa*, e merece toda a adesão da inteligência, enquanto *não se provar claramente* que se verificou o contrário, isto é, que se deu a exceção; porque a exceção não se supõem, mas deve provar-se, e, até que se não prove, não deve ser admitida. Assim, quando digo: este fogo queima, a proposição é certíssima, e só um louco pode afirmar o contrário. — Como também *constantes* são as leis *morais*, porque representam a natural ordenação da natureza humana para o bem: e por isso, se num caso particular são violadas pela livre vontade humana, tal violação se manifesta imediatamente pelas circunstâncias. Logo, uma proposição, que se funda nas leis *morais*, é certa e merece a firme adesão da inteligência, até que se não provar com evidência que, num caso particular, essas leis foram violadas; pois ninguém deve ser tido por mau, senão depois de se provar a sua maldade. Assim, quando digo: *esta mãe ama seus filhos*, a proposição é certeza, até que não se prova o contrário. — Quando, pois, se trata da certeza *física* e da *moral*, embora não repugne o contrário, todavia, se não há motivos verdadeiramente *graves*, o contrário não deve admitir-se, e a adesão deve ser e é firme, porque exclui todo o receio *prudente* de errar. — Concedemos que, não repugnando o contrário, seja *possível* o erro. Mas, nesse caso, o erro não se segue *per se*, mas *per accidens*, e a certeza *física* e a *moral* não deixam de ter o nome e a realidade de *certeza*; porque uma coisa deve ser avaliada pelo que é *per se*, isto é, pela sua natureza, e não pelo que é *per accidens*, isto é, pelo que lhe pode acontecer por circunstâncias estranhas.

Muitos escritores não reconhecem senão a certeza *metafísica*, porque, dizem, a certeza, a verdadeira certeza deve excluir todo o receio, tanto *prudente* como *imprudente*, e a possibilidade de todo o erro, tanto *per se* como *per accidens*. — Não dividimos essa opinião. Todos os homens estão *certos*, firmemente certo de muitas verdades da ordem *física* e *moral*, não suspeitam do oposto, e, em conformidade com essa convicção, regulam a sua vida. Assim, todos o estão convencidos — de que o *fogo queima*, e não se lançam numa fornalha acesa, embora seja, por um milagre, possível o contrário, — e de que o abraço da mãe se pode aceitar, sem receio de que seja um atentado contra a própria vida, embora isso não seja absolutamente impossível. Se, pois, os homens descansam também nas verdades da ordem *física* e *moral*, essas verdades são tidas como certas. Será uma certeza menos perfeita que a *metafísica*; mas é sempre *certeza*.

Objetam: A certeza *física* e a *moral* não existem. Porquanto, a certeza exclui toda a *dúvida*. Ora, a certeza *física* e a *moral* não excluem toda a *dúvida*; porque, estando as leis *físicas* e as *morais* sujeitas a exceções, podemos sempre suspeitar que se tenha dado a exceção.

A resposta está dada; mas a repetição não será inútil. É falso que a certeza *física* e a *moral* não excluem toda a dúvida, porque é falso que, em cada um dos casos particulares, podemos suspeitar que se tenha dado a exceção nas leis *físicas* e *morais*. Na verdade, uma exceção nas leis *físicas* só pode provir de **Deus**; e, como **Deus** não opera

131. A certeza sobrenatural é superior a toda a certeza natural. — A certeza é proporcionada à perfeição da inteligência e à eficácia do motivo. Ora, a *perfeição* que a inteligência recebe da luz sobrenatural da Fé, é imensamente superior à perfeição, que ela recebe da sua luz natural, — e o *motivo*, em que se funda a certeza sobrenatural e que é a *autoridade divina*, sendo *infalível*, é imensamente mais firme que todo o motivo, em que se funda a certeza natural. Logo, a certeza *sobrenatural* é superior a toda a certeza *natural*.[1]

---

caprichosamente, se não houver uma razão séria para fundamentar a exceção a essas leis num determinado caso, toda suspeita acerca dessa exceção é infundada. Como também, uma exceção às leis *morais* deriva do abuso da liberdade: por isso, se não houver uma razão que demonstre esse abuso, toda a suspeita é irracional. — Embora, pois, uma exceção seja *possível* em *abstrato*, todavia podemos saber com a certeza que, num caso *concreto*, não se realizou, e isto basta para que o espírito adira firmemente à verdade, sem receio de errar. — Repetimos que a *possibilidade* da exceção, se prova que a certeza *física* e a *moral* não são tão perfeitas como a *metafísica*, não tira àquelas duas espécies a *essência* da *certeza*.

Agora uma advertência. A certeza *física* e a *moral* não podem exprimir-se pelas seguintes fórmulas: — se **Deus** não suspende as leis físicas, este fogo queima: — se as leis morais não são violadas, esta mãe ama seus filhos. A razão é clara. Sendo intrínseco e essencial o nexo entre a condição e o condicionado, essas fórmulas não exprimem a certeza física e a moral, mas a metafísica. — Essas duas espécies de certeza, *física* e *moral*, devem exprimir-se pelas seguintes fórmulas: esse fogo queima, esta mãe ama seus filhos. Porquanto, supõe-se nesses casos, e com razão, que as leis *física* e *moral* seguem o seu curso ordinário, não havendo razões graves para se admitir o contrário.

1 A proposição é apenas uma conseqüência dos princípios expostos nos números antecedentes. — Devemos, porém, fazer uma importante distinção. Se por *certeza* se entende a *firmeza* da adesão à verdade, então a inteligência adere muito mais firmemente às verdades da Fé (divina) do que às verdades da ciência; porque o motivo, em que se funda a Fé, sendo infalível, é mais forte que o motivo, em que se funda a ciência. Mas, se por *certeza* se entende o *descanso da inteligência* na verdade conhecida, então, embora a adesão às verdades da Fé seja mais *firme* do que a adesão às verdades da ciência, contudo o *descanso* da inteligência é *maior* nas verdade da razão do que nas da Fé; porque a adesão às verdades da razão é determinada pela verdade das coisas, que se manifesta evidentemente à própria inteligência, ao passo que a adesão às verdades da Fé é determinada pela vontade, que move e inclina a inteligência a aderir a uma verdade, que se não vê, isto é, em que se não vê o nexo entre o predicado e o sujeito. Daqui se segue que, se nas verdades da ciências, evidentemente conhecidas, a adesão da inteligência é necessária e a dúvida é impossível, nas verdade da Fé a adesão é livre, e um *movimento indeliberado de dúvida* pode levantar-se no espírito do crente (Cf. *De Ver.*, q. 10, a. 12 ad 6) — Lembramos que à *firmeza* da adesão não se opõe o *movimento indeliberado de dúvida*, mas só a *dúvida deliberada*.

ARTIGO III
A existência da certeza e o Ceticismo

132. Ceticismo. — *Ceticismo* é o sistema, que, negando a legitimidade dos *meios* de adquirir a certeza, nega a *existência* da mesma certeza, e considera a *dúvida* como o resultado definitivo da ciência e como o estado normal espírito humano.[1]

133. Divisão do Ceticismo. — *O Ceticismo* divide-se em *universal* e *particular*. — *Universal* é o que, negando a legitimidade de *todos* os meios de adquirir a certeza, sustenta que *nada é certo* e que por isso, *se deve duvidar de tudo*. — *Particular* é o que, negando a legitimidade de *um* ou *outro* meio de adquirir a certeza, diz que se deve duvidar de *uma*

---

1 É muito antiga a divisão dos filósofos em *dogmáticos* e *céticos*. Os *dogmáticos* sustentavam que o homem pode alcançar um conhecimento *certo* de *todas* as coisas; os *céticos*, pelo contrário, ensinavam que o homem não pode alcançar a certeza de coisa alguma. Ambos erravam, como diz S. Tomás (L. II *Post.*, l. 7). Mas, se o erro dos *dogmáticos* era grave, o dos *céticos* era gravíssimo. — Fundador do *Ceticismo* foi Pirro de Elide (360-270 a. C.), da escola de Aristóteles e de Epicuro, seguido por Timão de Philunte (325-235 a. C.), por Sexto Empírico (200 a. C.), por Enesidemo de Creta (fl. 80-60 a. C.), e por outros, que foram chamados pirrônicos. Diziam eles — que só vemos as aparências das coisas, e não a realidade, — que toda a proposição pode ser defendida e opugnada por argumentos de igual peso e valor, — que não podemos afirmar nem negar a possibilidade de alcançar a certeza, — e que, por isso, é preciso suspender todo o juízo e contentar-se com a *dúvida*. Essa suspensão foi chamada *observação*, e os pirrônicos foram denominados *observadores*. — Os *pirrônicos* foram seguidos e excedidos pelos *acadêmicos*, sequazes de Arcesilau de Eólia (315 a. C.). Esses negavam expressamente a possibilidade de alcançar a certeza e por isso, ensinavam que, em todas as coisas, é necessário suspender o assenso *certo* e contentar-se com o assenso *provável*. Como se vê, a diferença entre os *pirrônicos* e os *acadêmicos* não é sensível; porque, no fundo, todos negam a possibilidade de adquirir a certeza. A opinião de uns e de outros teve o nome comum de *Ceticismo*, significando-se com essa palavra "o sistema dos que afirmam — que nada pode ser conhecido *com certeza* e que por isso, *se deve duvidar de tudo*". — Também esse erro, apesar de tão grosseiro, foi ressuscitado, de um modo total ou parcial, nestes últimos séculos, pelos que não aceitam a luz do Evangelho e desprezam a sapiência da Escolástica. São conhecidos os nomes de Migual de Montaigne (1533-1592), de Pedro Charron (1541-1603), de Francisco Sanches (1562-1632), de Pedro Bayle (1647-1706), de David Hume (1711-1776), e do célebre Immanuel Kant (1724-1804) com a turba toda dos subjetivistas, modernistas, etc.

ou *outra* espécie de verdades, relativa a esse meio. — Reservando para mais tarde a crítica do Ceticismo *particular*, aqui tratamos do *universal*.[1]

134. O Ceticismo universal é naturalmente absurdo.

a) Uma opinião é *naturalmente* absurda, quando repugna à natureza. Ora, o *Ceticismo universal* repugna à natureza; pois essa, pelo seu próprio peso, determina a inteligência a aderir firmemente a verdades, tanto da ordem *ideal* como da *real*, dotadas de evidência imediata, de modo que toda a dúvida se torna absolutamente impossível. Logo, o *Ceticismo universal* é *naturalmente* absurdo.[2]

b) Uma opinião é *naturalmente* absurda, quando não pode ser traduzida na prática, embora se refira à prática. Ora, tal é o *Ceticismo universal*; porque ninguém pode operar, se não está *certo* — de que existe, — de que é dotado de faculdades operativas, — de que existem, na realidade, algumas coisas, em que possa exercer a sua atividade, etc. Logo, o *Ceticismo universal* é *naturalmente* absurdo.[3]

135. O Ceticismo universal é teoricamente absurdo.

a) Toda a opinião, que envolve contradições, é *teoricamente* absurda. Ora, o *Ceticismo universal* envolve muitas contradições. Com efeito, os céticos, quando proclamam este princípio: *deve duvidar-se de tudo*, ou o

---

1 O ceticismo *particular* toma diversos nomes, conforme a diversidade dos *meios*, cuja legitimidade se contesta. Chama-se — a) *positivismo* ou *empirismo*, se nega a legitimidade da *inteligência*, e só aceita o que pode ser percebido pela *experiência externa*, — b) *idealismo*, se não admite o testemunho dos *sentidos*, — c) *racionalismo*, se nega a autoridade da *Revelação sobrenatural*, — d) *fideísmo*, se contesta o valor da *razão* e só admite como *certo* o que foi revelado, — e) *ceticismo histórico*, se não aceita o testemunho dos homens.

2 Com razão diz *Pascal*: "Duvidará o homem de tudo? Duvidará de que duvida? Duvidará de que existe? É impossível que se chegue a estes extremos: e penso que nunca houve efetivamente um pirrônico perfeito. A própria *natureza* sustenta a razão impotente e não a deixa delirar até esse ponto" (*Pensées*, c. IV, par. 25).

3 S. Tomás nota — essa impossibilidade de operar, em que se encontra um cético, se quiser ser coerente com a sua opinião, — e a contradição, em que pode cair, e cai realmente na vida prática (*Metaf.* l. XI, l. 6). — É curioso o seguinte fato da vida de *Pirro*. Querendo conformar a prática com a teoria, prometeu que daí por diante não evitaria o encontro dos cavalos, dos carros, etc. Um dia, vendo ao longe um cão danado, que vinha ao seu encontro, *Pirro* deitou a fugir, e aos discípulos, que lhe censuravam a incoerência, respondeu: "É difícil despir-se da natureza — Difficile est naturam exuere!".

reconhecem como *verdade*, ou como *falso*, ou como *duvidoso*. Se o reconhecem como *verdadeiro*, então é *certo* para eles que se deve duvidar de tudo; se o reconhecem como *falso*, também é *certo* para eles que não se deve duvidar de tudo; se o reconhecem como *duvidoso*, também nesse caso é *certo* para eles que duvidam desse princípio. Logo, o *Ceticismo universal* é *teoricamente* absurdo.[1]

b) Uma opinião é *teoricamente* absurda, quando os seus defensores afirmam com os fatos o que negam com as palavras. É o que acontece com os defensores do Ceticismo *universal*. De fato, os céticos, na defesa da sua opinião, empregam o *raciocínio*, afirmam que os *sentidos* e a *razão* se enganam, distinguem a *verdade* da *falsidade*, a *dúvida* da *certeza*, a *afirmação* da *negação*. Sendo assim, eles admitem, como *certo*, — que o raciocínio pode levar à consecução da verdade, — que são dotados de faculdades perceptivas, — que existem e duvidam, — que alguma coisa existe na realidade, — que o princípio de *contradição* é verdadeiro, etc. Logo, o *Ceticismo universal* é *teoricamente* absurdo.[2]

---

1 S. Agostinho deduz de existência da *dúvida* a existência da *certeza* com as seguintes palavras: "Regulam ipsam, quam vides, concipe hoc modo: omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re, quam intelligit, *certus* est; de vero igitur *certus* est. Omnis igitur, qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum, unde non dubitet; nec ullum verum nisi in veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecumque dubitare" (*De vera religione*, c. 36, n. 75).

2 E, para limitar a esfera da demonstração, diremos que a pretendida existência da *dúvida universal* é a destruição do *Ceticismo universal*. Porquanto, como sabem os céticos que se deve duvidar de tudo e que realmente duvidam de tudo? Pelo testemunho da *consciência*. Logo, eles têm por *certa* o testemunho da consciência; e assim, renegam o seu sistema. — Se disserem que duvidam também do testemunho da consciência, renegam igualmente o seu sistema; porque, senão é certo o que a consciência refere, nem é certo que existe a *dúvida*.

Objetam: devemos evitar *todos* os erros. Ora, só quem duvida de tudo, evita *todos* os erros. Logo, deve seguir-se o Ceticismo *universal*.

Resposta. É verdade que devemos evitar, com todo o empenho, todos os erros: mas é falso que evita todos os erros quem duvida de tudo. A dúvida universal é o máximo dos erros, é a fonte de todos os erros. — O argumento dos céticos é semelhante a este: quem nada come, está seguro de não ser envenenado; logo, devemos rejeitar todo o alimento! — É prudência não aderir a coisas duvidosas, que não têm solido fundamento; mas é pertinácia duvidar de coisas evidentes. — Diremos com S. Agostinho: "Miserabilius enim fallitur, qui nunquam putat facultatibus cognoscitivis esse credendum, quam qui illis credendo nonnumquam fallitur" (*De civ. Dei.*, l. 19, c. 18).

136. Conseqüências do Ceticismo universal. — As conseqüências desta opinião não poderiam ser mais perniciosas. A negação da *certeza* é a destruição da ordem *religiosa*, *moral* e *social*. — É a destruição da ordem *religiosa*; porque não admite a autoridade divina, que é certíssima; nem as verdades reveladas, que são infalíveis. — É a destruição da ordem *moral*; porque não é possível a honestidade da vida, quando se duvida dos primeiros princípios da moralidade e dos primeiros preceitos da lei natural. — É a destruição da ordem *social*; porque, quando se duvida do princípio da autoridade, dos direitos e deveres, etc., falta à sociedade, o verdadeiro e essencial fundamento.[1]

ARTIGO IV
Universal e supremo motivo da certeza

137. Motivo da certeza. — *Motivo* da *certeza* é a *razão, que determina* a *inteligência* a *aderir firmemente à verdade*. — Esse *motivo* deve existir; porque a *certeza* é um efeito, e todo o efeito exige uma causa proporcionada.[2]

138. Espécies do motivo da certeza. — O *motivo* da *certeza* é — a) *intrínseco* e *extrínseco*, — b) *universal* e *particular*, — c) *supremo* e *próximo*.

a) Motivo intrínseco e extrínseco. — É *intrínseco*, quando a razão, que determina a inteligência a aderir à verdade, reside na *própria verdade*, ou no *objeto*. — É *extrínseco*, quando essa razão reside, — não na verdade, ou no objeto, — mas na *testemunha*, que nos refere uma verdade.[3]

---

1 Essas conseqüências são evidentemente legítimas. — A quem objetasse que o *Ceticismo* só se refere aos conhecimentos da ordem *natural* e por isso, não pode destruir a nossa Fé, responderíamos que a nossa Fé não é possível, se não se admitem, como certas, muitas verdades da ordem *natural*, como são a existência de **Deus**, a sua autoridade, o fato da Revelação divina, etc., e que, por isso, a destruição da ordem *natural* traz consigo a destruição da ordem *sobrenatural*.

2 O *motivo* da *certeza* deve existir necessariamente. A nossa inteligência, sendo uma faculdade cognoscitiva, não pode aderir firmemente a uma verdade sem uma razão, sem um motivo. Uma adesão firme, determinada pelo instinto *cego* da natureza, repugna à índole e à nobreza da inteligência. — O *motivo* deve poder explicar suficientemente o efeito que ele produz e que é a própria certeza.

3 Que *o motivo da certeza* possa ser e seja intrínseco e *extrínseco* à verdade,

b) Motivo universal e particular. — É *universal*, quando é *comum* a todas as verdades, às quais adere a inteligência. — É *particular*, quando é *próprio* de uma só espécie ou de uma só ordem de verdades.[1]

c) Motivo supremo e próximo. — É *supremo*, quando não depende de outro, e é a razão *última*, que nos determina a aderir à verdade. — É *próximo*, quando depende de um motivo superior, e nele finalmente se resolve.[2]

139. O motivo da certeza é a evidência do objeto.[3]

a) O *motivo* da *certeza* é a razão, que determina a inteligência a

---

deduz-se da existência de uma dúplice ordem de verdades, — que são as verdades da *ciência* e as verdades da *fé*. Nas verdades da *ciência*, a inteligência não adere senão por um motivo *intrínseco* à própria verdade, por uma razão, que se encontra no próprio objeto e que, conhecida pela mesma inteligência, determina essa faculdade a aderir. Nas verdades da *fé*, a inteligência adere à verdade por um motivo, que é *extrínseco* à própria verdade e que reside na pessoa, que no-la refere ou ensina.

1 O motivo *universal* e o *particular* não se excluem mutuamente, mas um é compatível com o outro, como o superior é compatível com o inferior. — Cada *espécie* de certeza tem o seu motivo *particular*. Todavia, esses motivos *particulares* devem ter uma nota *comum*: e essa nota, como veremos, consiste na *evidência objetiva*.

2 Todos os entes, como dissemos, têm várias e diversas causas, de que constam ou de que dependem, e que, por isso, são *intrínsecas* ou extrínsecas. — Umas e outras são *próximas* ou *supremas* (*remotas*). — As causas *próximas* referem-se às *supremas*, em que acham a sua base e a sua explicação. — Como as causas, conhecidas por nós, são *motivos* da nossa certeza, assim esses motivos distinguem-se em *próximos* e *supremos*.

3 Expliquemos a *natureza* e as *espécies* da *evidência*.

a) Evidência. — *Evidência* é a *clara manifestação do objeto*, ou da *verdade*. Por quanto, todos dizem que um objeto é *evidente*, quando se manifesta claramente à faculdade perceptiva, de modo que atua nela e a determina a percebê-lo como é em si mesmo. "Illa *videri* dicuntur, quae per se ipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem" (*Sum. Th.* II-II, q. 1, a. 4). — Um objeto, para que se torne *evidente*, ou *visível* à inteligência, deve ser cercado por uma luz, ou claridade conveniente, como deve ser iluminado um objeto *material*, para que possa ser percebido pelos nossos olhos. Essa luz, ou claridade, é coisa própria da inteligência, e da inteligência irradia para os objetos e os torna visíveis; porque a inteligência, dotada como é de uma energia espiritual, abstrai dos fantasmas as imagens ou espécies imateriais, que representam os objetos, e em que e porque eles são claramente perceptíveis e percebidos. Portanto, o fenômeno *completo* da *evidência*, como o da visão *externa*, abrange três coisas: o *objeto*, a sua *visibilidade* e a sua *manifestação* à faculdade perceptiva. O *objeto* e a sua *visibilidade* constituem o elemento *material* da *evidência* (o *objeto* é o elemento *remoto*, a sua *visibilidade* é o elemento *próximo*), a *manifestação* é o elemento *formal*.

aderir à verdade. Ora, a razão, que determina a inteligência a aderir à verdade, é a *evidência do objeto*, isto é, a *clara manifestação do objeto*; porque toda a faculdade é determinada ao ato pelo seu objeto, e por isso, quando esse objeto lhe se manifesta *claramente*, ela não pode ser indiferente, mas, levada pela sua própria natureza, deve aderir com firmeza ao mesmo objeto e descansar nele. Logo, o *motivo* da *certeza* é a *evidência* do *objeto*.[1]

---

b) Espécies de evidência. — A *evidência* pode ser — a) *objetiva* e *subjetiva*, — b) *intrínseca* e *extrínseca*, — c) *imediata* e *mediata*.

a) *Evidência objetiva* e *subjetiva*. — A *objetiva* é o *objeto*, enquanto, iluminado pela inteligência, a esta se manifesta claramente. A *subjetiva* é a clara *percepção* do objeto, ou da verdade, que se torna presente à inteligência. — A *evidência* é uma coisa propriamente *objetiva*, pois é uma qualidade do objeto cognoscível, embora deva tornar-se de algum modo *subjetiva*, porque, se o objeto não se manifesta claramente à inteligência, esta não pode dar a própria adesão. — A evidência *objetiva* é de várias *espécies*. Porquanto, sendo uma *qualidade* do *objeto*, ou da *verdade*, essa *evidência* é *metafísica*, *física*, e *moral*, conforme o *objeto*, ou a *verdade*, se funda na ordem *metafísica*, na *física*, ou na *moral*. — A evidência *subjetiva* admite vários *graus* na mesma *espécie*, conforme a maior ou menor perspicácia e aplicação da própria inteligência.

b) *Evidência intrínseca* e *extrínseca*. — São duas espécies da evidência *objetiva*. — A *intrínseca* é própria do *motivo intrínseco* da *certeza*, e reveste a própria *verdade*, ou o *objeto*; tal é a evidência das verdades da *ciência*. A *extrínseca* é própria do *motivo extrínseco* da *certeza*, e reveste a *autoridade*, que atesta uma verdade; tal é a evidência das verdades da *fé*, tanto *sobrenatural* como *natural*. — Por isso, quando a evidência é *intrínseca*, vê-se claramente o nexo entre o sujeito e o predicado; quando é *extrínseca*, não aparece esse nexo, mas aparece a *autoridade* de quem atesta uma coisa. A evidência *intrínseca* torna a verdade *evidente*; a *extrínseca* torna a verdade *evidentemente crível*. — Advirta-se que a evidência *extrínseca* é *tal* com relação à *verdade*, a qual por isso, se chama e é *evidente extrinsecamente*; porque, com relação à própria autoridade, é *intrínseca*.

c) *Evidência imediata e mediata*. — São duas espécies da evidência *intrínseca*. — É *imediata* quando a verdade se manifesta — pela simples *análise* dos termos, como nos *princípios da razão*, p. ex. — *o todo é maior que uma parte*, — ou pelo *testemunho dos sentidos*, como nos *fatos experimentais*, p. ex. — *o sol resplandece*. É *mediata*, quando a verdade se manifesta — não por si mesma, — mas pela luz dos princípios *imediatamente* evidentes, em que está contida e de que é deduzida pelo raciocínio, como nas *conclusões*, p. ex. — *a alma humana é imortal*. — Mas, tanto num como no outro caso, a *evidência* manifesta a própria *entidade* da verdade, ou do objeto.

1 A nossa inteligência, sendo por si indiferente para a percepção de inumeráveis objetos, não pode perceber um certo objeto, se este não lhe se manifesta convenientemente e não a determina ao ato. Essa manifestação e determinação são absolutamente necessárias. — Mas, depois de o objeto se manifestar e determinar a

inteligência, esta não pode permanecer indiferente, mas *necessariamente* deve perceber o objeto e aderir a ele com firmeza. Exige-o a própria natureza da faculdade cognoscitiva. Se assim não fosse, se a faculdade pudesse permanecer indiferente perante a ação do objeto, deveríamos dizer que a faculdade não foi feita para o seu objeto, isto é, que a faculdade não é faculdade: o que repugna.

Mais tarde explicaremos o modo, porque o objeto atua na inteligência e a determina à percepção. Limitamo-nos agora a dizer que não é possível o conhecimento, se o objeto cognoscível não se une com a faculdade cognitiva. O objeto *externo* penetra no órgão animado do sujeito, — não pela sua *substância*, porque o corpo é impenetrável, — mas pela sua *ação física*, porque a ação do agente se encontra no paciente. Ora, esta *ação* é a *expressão*, mais ou menos adequada, da *natureza* do objeto; porque o efeito é *semelhante* à própria causa. O sujeito adverte e percebe, por intuição ou de um modo imediato, essa ação estranha, que atua nele e o penetra, e, percebendo a ação, percebe o próprio agente, o próprio objeto externo. Assim, o objeto se torna manifesto e visível, pela sua ação, à faculdade perceptiva; e o sujeito, por tal *evidência objetiva*, está tão certo da existência do objeto externo, como está certo da existência própria. — O objeto sensível tem dois aspectos. Um aspecto é físico e exterior, e este cai sob a intuição dos sentidos; outro é imaterial e interior, e este cai sob a intuição da inteligência. Este aspecto imaterial e interior dos objetos sensíveis é representado por uma imagem espiritual, e é nessa e por essa imagem que a inteligência *vê o objeto* e a ele adere com firmeza.

***

Dizemos que a inteligência deve *necessariamente* aderir ao objeto, ou à verdade, quando esta lhe se torna visível ou evidente. — Mas há uma dúplice necessidade: de *especificação* e de *exercício*. A necessidade é de *especificação*, quando uma faculdade é por tal modo determinada a produzir um certo ato, que não pode produzir um ato diverso, ou contrário; assim a vontade dos bem-aventurados ama necessariamente Deus, e é impossível que o odeie. A necessidade é de *exercício*, quando uma faculdade é por tal modo determinada a produzir o ato, que não pode deixar de o produzir; assim os nossos olhos, quando são bem dispostos e convenientemente aplicados, não podem deixar de perceber um objeto presente. — A esta dúplice necessidade corresponde, em sentido oposto, uma dúplice *indiferença*, ou *liberdade*, que também se chama de *especificação* e de *exercício*.

Feita essa distinção, pergunta-se: a necessidade, em que se acha a inteligência, de aderir a um objeto, ou a uma verdade, que se torna evidente, é uma necessidade de *especificação*, ou também de *exercício*? A essa pergunta damos a seguinte resposta.

a) O objeto, ou a verdade, quando se torna evidente, determina por tal modo a adesão da inteligência, que esta não pode aderir à proposição contrária. É a necessidade enquanto à *especificação* do ato. A conclusão é certíssima. Toda a faculdade, como dissemos, deve necessariamente aderir ao bem, para o qual tende e que lhe se manifesta convenientemente. Ora, o bem da inteligência é a verdade, e por isso, quando esta se torna evidente, a inteligência não pode deixar de aderir a ela, e de rejeitar a proposição contrária. — Além disso, se a inteligência pudesse deixar de aderir

a uma proposição evidentemente verdadeira, não haveria repugnância alguma em que ela pudesse aderir a uma proposição evidentemente falsa; porque, na hipótese, admitir-se-ia a liberdade ou *indiferença de especificação*, a qual diz respeito a atos opostos, e a adesão a uma proposição evidentemente falsa é um ato oposto à adesão a uma proposição evidentemente verdadeira. Ora, é impossível que a inteligência adira a uma proposição evidentemente falsa. Por quanto a *falsidade* é um *mal* da inteligência, e, quando é *evidente*, é um mal total, sem alguma aparência de bem. Ora, nenhuma faculdade pode aderir ao seu *mal total*; aliás seria *naturalmente viciada*, e o vício atribuir-se-ia ao próprio Autor da natureza. — Concluímos que, assim como a vontade não pode deixar de aderir a um bem que não tem aparência alguma de mal, assim também a inteligência não pode deixar de aderir a uma verdade, quando não tem aparência alguma de falsidade, isto é, quando se torna visível ou evidente (S. Thom., *De malo*, q. 6, a. un., ad 10).

b) O objeto, ou a verdade, quando se torna evidente, determina por tal modo a inteligência a produzir o ato, que este não pode ser impedido *diretamente* pela vontade, embora o possa ser *indiretamente*. — Uma faculdade impede *diretamente* uma outra, quando a primeira não deixa operar a segunda, embora esta por si possua *todos* os requisitos necessários para o ato. Uma faculdade impede *indiretamente* uma outra quando esta não possui um requisito necessário para o ato, e tal falta depende da influência da primeira faculdade. — A proposição pode desdobrar-se nas duas seguintes:

a) A produção do ato da inteligência não pode ser impedida *diretamente* pela vontade. Por quanto, a consciência atesta que a inteligência não pode deixar de aderir à verdade, quando esta lhe se toma evidente, seja qual for o esforço da vontade para obstar a essa adesão. E não podia ser de outro modo. Quando a inteligência adere a uma verdade evidente, *nenhum* dos elementos, que concorrem para este ato (e que são a inteligência, o objeto, a evidência do objeto, a união do objeto com a faculdade), está sujeito ao domínio *direto* da vontade. Portanto a vontade, assim como não pode obstar a que os olhos vejam um objeto, quando este se acha presente e aqueles estão bem dispostos e convenientemente aplicados, assim também não pode obstar a que a inteligência adira a uma verdade, quando esta lhe se torna evidente.

b) A produção do ato da inteligência pode ser impedida *indiretamente* pela vontade. Dá-se este fenômeno, quando à inteligência falta, pela influência da vontade, um ou outro requisito necessário para o ato. Assim, se a inteligência, pela imposição da vontade, distrai de uma verdade a sua atenção, não pode dar a própria adesão, embora a verdade seja por si evidente; assim como se a vontade impõe aos olhos que se fechem, estes não poderão perceber um objeto, embora presente e luminoso; porque, então, falta, um requisito essencial para o ato, qual é a aplicação da faculdade ao seu objeto. — Notamos que, se a verdade *não é* ou *não aparece evidente*, a inteligência, não sendo determinada necessariamente pelo objeto, pode ser impedida, no exercício do seu ato, pela vontade, como pode ser determinada por ela; o que se verifica, com relação — às verdades *prováveis*, que não são *perfeitamente* evidentes, — às verdades da *fé*, quer humana quer divina, que não são dotadas de evidência *intrínseca*. (*Sum. Th.*, I-II, q. 17, a. 6; *De Ver.*, q. 14, a. 1).

b) A verdade, à qual a inteligência adere ou pode aderir, — ou é *percebida por nós*, ou é *atestada* por outrem. Ora, em ambas as hipóteses, o *motivo* da *certeza* é a *evidência do objeto*. — É a *evidência* do *objeto*, quando a verdade, percebida por nós, é *necessária*; porque a inteligência não une um predicado a um sujeito, senão quando *vê*, de um modo *imediato* ou *mediato*, *que um convém ao outro*. — É a *evidência do objeto*, quando a verdade, percebida por nós, é *contingente*; porque não admitimos um fato, ou um objeto, senão porque esse fato, ou esse objeto, se *revelou claramente* às respectivas faculdades perceptivas. — É a *evidência* do *objeto*, quando a verdade é *atestada* por outrem; porque não se admite essa verdade, senão enquanto se torna evidente pela *evidência da autoridade*. Logo, o *motivo* da *certeza* é a *evidência do objeto*.[1]

---

1 A proposição *menor* pode ser mais desenvolvida. — A verdade *necessária* pode ser — um *princípio de razão*, como: todo o efeito exige uma causa, — ou uma *conclusão*, como: a alma humana é imortal. Se é um *princípio de razão*, a inteligência adere firmemente a essa verdade, porque a conveniência do predicado com o sujeito lhe se mostra com uma evidência *imediata* e *própria*. Se é uma *conclusão*, a inteligência não adere a ela, se não depois de lhe constar uma dúplice *evidência*: a evidência das *premissas*, nas quais a conclusão se resolve, e a evidência do *nexo lógico* entre as premissas e a conclusão. Por isso, é sempre a *evidência*, embora *mediato*, que leva a inteligência a aderir a uma *conclusão*. Diz S. Tomás: "Assentit intellectus alicui dupliciter: uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est — vel per se cognitum, sicut patet in principiis primis, — vel per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus" (*Sum. Th.*, II-II, q. 1, a, 4). — Se a verdade é *contingente*, é também a *evidência do objeto* que nos determina à adesão. Porque estamos nós certos de que o mundo existe e o sol resplandece? Porque esses objetos são evidentes para os nossos olhos. Diz S. Tomás: "Similiter determinatur judicium sensitivae partis ex hoc, quod sensibile subjacet sensui" (In I *Sent.*, Dist. 23, q. 2, a. 2). — Se a verdade é *atestada* por outrem, é sempre a *evidência*, ainda que *extrínseca*, que determinada adesão da inteligência, porque não acreditamos numa coisa, referida por outrem, se não é *evidente* a *autoridade* da testemunha. — Como, porém, só a evidência *intrínseca* determina *necessariamente* a inteligência à adesão, a mesma inteligência, quando se trata de verdades de *fé*, ou dotadas apenas de evidência *extrínseca*, pode sofrer a influência da vontade, e esta pode obstar a que a inteligência pratique o ato, ou pode determiná-la a aderir a uma das duas proposições contraditórias. Continua o S. Doutor: "Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quamdam electionem voluntatis, declinans in unam partem magis quam aliam... Et si hoc sit cum certitudine absque tormidine alterius partis, erit *fides*" (*Sum. Th.*, II-II, q. 1, a. 4). — Concluímos, com S. Tomás, que a *evidência objetiva* é o fundamento, o verdadeiro motivo da nossa certeza. "*Certitudo*, quae est in scientia et intellectu, *est ex ipsa evidentia eorum*, quae *certa* esse dicuntur" (In I *Sent.*, 1. c.).

140. A adesão, causada pela evidência do objeto, é infalível.

a) A adesão, causada pela *evidência do objeto*, será *infalível*, se tudo o que é *evidente*, for *necessariamente verdadeiro*; porque, então, não é possível o erro. Ora, efetivamente, tudo o que é evidente, é necessariamente verdadeiro; porque a *evidência objetiva* é a própria *verdade*, enquanto se manifesta claramente à inteligência, ou, por outras palavras, é a própria *conformidade* do pensamento com o objeto. Logo, a adesão, causada pela *evidência do objeto*, é infalível.[1]

1 A evidência, senão um fenômeno objetivo e subjetivo, é o próprio objeto, é a própria verdade, enquanto se manifesta, claramente, à inteligência. Ora, desde que um objeto se manifesta claramente à inteligência, essa percebe, imediatamente, o objeto como se manifesta, isto é, como é em si mesmo e por isso, acha-se, necessariamente, conforme com ele. Um erro na percepção do objeto evidente não é possível, a não ser que se admita um destes dois absurdos: ou que o objeto, que se manifesta claramente, não se manifesta tal, qual é em si mesmo, ou que a faculdade não é capaz de perceber o objeto próprio, quando este lhe se manifesta convenientemente. — Além disso, sendo, um ditame de senso comum que *tudo o que é evidente é verdade* (porque todos apelam para a *evidência*, como para a prova infalível da *verdade*), se a evidência pudesse estar unida com a falsidade, a inteligência seria fatalmente arrastada para a mesma falsidade: o que importa a destruição da mais nobre das nossas faculdades. — Portanto, a *evidência* está por tal modo unida com a *verdade*, que aquela não pode estar sem esta; embora a *verdade* possa estar sem a *evidência (intrínseca)*, o que se verifica nas verdades da *fé*.

Daí se segue que este princípio — o que é evidente é verdade — é *analítico*. Com efeito, um princípio é *analítico*, quando a conveniência entre o predicado e o sujeito se percebe pela simples *análise* dos termos. Ora, entre estes dois termos — *evidente* e *verdade* — existe a máxima conveniência; porque *evidente* significa que o objeto aparece à inteligência e é percebido como é em si mesmo, e *verdade* significa que o objeto é na inteligência como é em si mesmo. Logo, esse princípio é *analítico*.

Balmes, filósofo espanhol, diz (*Phil. fund.* l. I, 2. 22) que esse princípio, — o que é evidente é verdade, — embora certíssimo, não é evidente, não é *analítico*; porque a *análise* não pode, por si, descobrir se uma *idéia*, embora clara, corresponde, ou não, ao *objeto*, sendo necessário, para isso, transpor um abismo, qual é a passagem do subjetivo para o objetivo. — Como se vê, esse escritor parte de um princípio falso. E o princípio falso é que a *evidência* seja uma *idéia*, completamente *subjetiva*. Ora, a evidência é também, e sobretudo, *objetiva*, porque é o próprio objeto, enquanto se manifesta claramente à inteligência, é a própria conformidade da idéia com o objeto, percebido *diretamente* por uma intuição clara e imediata. Por isso, o que é evidente é conforme com a realidade, ou é a própria realidade, enquanto é percebida pela inteligência. — Estes, e outros equívocos nascem de um grande erro, comum aos *subjetivistas* de todas as raças, que negam à faculdade perceptiva a possibilidade de apreender *direta* e *imediatamente* o próprio objeto, existente na realidade.

b) A adesão, causada pela evidência do objeto, pode referir-se — ou a uma verdade *necessária*, — ou a uma verdade *contingente*, — ou a uma verdade de *fé*. Ora, seja qual for a espécie de verdades, a que se refere, a adesão é sempre *infalível*. — É *infalível*, quando a verdade é *necessária*; porque, neste caso, a inteligência vê, de um modo *imediato* ou *mediato*, que o predicado convém essencialmente ao sujeito, e porque vê essa conveniência, é impossível que se engane. — É *infalível*, quando a verdade é *contingente*: porque, quando o objeto se manifesta evidentemente às faculdades perceptivas, estas estavam bem dispostas e convenientemente aplicadas, e por isso, não é possível o erro. — É *infalível*, quando a verdade é de *fé*; porque quando a autoridade da testemunha é evidente, é sinal de que a mesma testemunha é dotada de *ciência* e de *veracidade*: o que é suficiente para excluir todo o receio de errar. Logo, a adesão à verdade, causada pela *evidência do objeto*, é infalível.[1]

---

1 Este argumento será mais desenvolvido e corroborado no capítulo seguinte, quando tratarmos dos *meios* para a consecução da verdade.

A *evidência*, portanto, está sempre e necessariamente unida com a verdade. Não há nem pode haver uma evidência *verdadeira* e uma evidência *falsa*. O que pode haver, o que há, é a evidência *real*, e a evidência tida como *tal*, quando o não é. — Muitas vezes um escritor proclama *evidente* um juízo seu, que não é *realmente* evidente. Deriva isso da leviandade, dos prejuízos, das paixões; e sempre do império da vontade, a qual quer que haja evidência onde não há. — A evidência *não se demonstra*: porque é a visibilidade do que é, e o que se vê, ou o que torna visível uma coisa, não precisa de ser demonstrado. — Mas a evidência, se não se demonstra, *examina-se*; porque a verdade não é visível à nossa inteligência, como um objeto externo é visível aos nossos olhos. — O exame deve referir-se — a) à *existência* da evidência, — b) à sua *localização*, — c) à sua *extensão*.

a) Quanto à *existência*, devemos advertir — que a evidência, sendo uma luz, tem, como a luz do dia, vários graus, é mais ou menos brilhante, — e que, assim como não é possível determinar exatamente o momento em que termina a noite e principia o dia, assim também não é possível determinar o grau de clareza, necessário para constituir a verdadeira evidência. Portanto, há também evidências *incertas* e *duvidosas*. Nestes casos é preciso evitar a precipitação nos juízos, para que não se diga *certamente* evidente o que o é apenas *provavelmente*. Quando, porém, a evidência é plena, completa, claríssima, como a luz do meio-dia, ela é o verdadeiro motivo, o fundamento inabalável da certeza e da infalibilidade dos nossos juízos.

b) Quanto à *localização*, devemos examinar se a evidência é *intrínseca* ou *extrínseca*, isto é, se o objeto, que se diz *evident*e, está *dentro* ou *fora* de nós. A evidência *intrínseca* só mostra uma existência *intrínseca*, e a evidência *extrínseca* só mostra uma existência *extrínseca*. É, pois, errôneo concluir de uma evidência

141. A evidência do objeto é o universal e supremo motivo da certeza.

a) *É o motivo universal da certeza.* — Motivo *universal* da certeza é a razão *comum* a todas as verdades, isto é, é a razão, pela qual aderimos a *todas* as verdades, seja qual for a sua espécie ou ordem. Ora, essa razão *comum* é a *evidência do objeto*; porque, como atesta a consciência, não podemos aderir, e não aderimos a nenhuma verdade, senão porque o seu objeto se manifesta *evidentemente* à faculdade perceptiva. Logo, a *evidência do objeto* é o motivo *universal* da certeza.[1]

---

intrínseca para uma existência *extrínseca*. O alucinado, que ainda está na posse de si mesmo, tem, ao mesmo tempo, — a evidência *extrínseca* da sua visão normal, pela qual percebe um objeto externo, — e a evidência *intrínseca* da sua visão anormal, pela qual percebe os fantasmas da sua imaginação alterada. Ambas estas evidências são verdadeiras. O essencial é que o alucinado não atribua uma existência *extrínseca* a tais fantasmas, que só têm uma existência *intrínseca*. — Este exame acerca da *localização* da evidência, se é possível quando o sujeito se acha no seu estado normal, na posse de si mesmo, é impossível quando, ele se acha num estado anormal, p. ex., no sonho ou na loucura; porque, então, o sujeito é vítima — não de uma *falsa* evidência *extrínseca* (porque a evidência *extrínseca*, nestes casos, não existe), — mas do falso hábito, inato ou adquirido, de julgar como existente na realidade uma coisa, que só existe na própria imaginação.

c) Quanto à *extensão*, é preciso examinar se o objeto, que se diz evidente, é *simples* ou *complexo*. Quando é *complexo*, devemos averiguar se *cada uma* das partes, de que se compõe, é dotada, ou não, de evidência. No caso negativo, é um grande erro atribuir a um objeto complexo uma evidência *total*, quando é apenas *parcial*. Um pequeno *erro*, a mínima *probabilidade*, que se introduza na série dos nossos raciocínios, basta para tornar falsa, ou obscura a conclusão. Mas, então, a falta não deve atribuir-se à *evidência*, mas à nossa ignorância e à limitação da inteligência humana, que não pode abraçar, com um só relance, uma questão complexa. — É para auxiliar a inteligência nas investigações e levá-la à descoberta da evidência, que a *Lógica* prescreve as suas regras.

1 Se a *evidência do objeto* é o motivo *universal* da certeza, segue-se que ele deve necessariamente aplicar-se a todas as ordens de verdades. De fato, a evidência *extrínseca* é o motivo necessário e suficiente para a inteligência aderir às verdades da *fé*, ou da ordem *moral*; e a evidência *intrínseca* é o motivo necessário e suficiente para aderir às verdades *necessárias* e *contingentes*, ou da ordem *metafísica* e *física*.

Advirta-se, porém, que, sendo *diverso* o *objeto*, que se diz *evidente*, conforme a diversidade das verdades, *diversa* também é a *evidência*, própria de cada ordem das mesmas verdades. A evidência, que é própria das verdades da ordem *metafísica*, é diversa da evidência, que é própria das verdades da ordem *física* e da ordem *moral*. Daí a tríplice espécie da evidência: *metafísica*, *física* e *moral*. E isso é muito razoável.

b) *É o motivo supremo da certeza.* — Motivo *supremo* da certeza é o que não depende de outro, e é a razão *última*, que nos determina a aderir à verdade. Ora, tal é a *evidência* do objeto; porque não aderimos à verdade, senão quando o seu objeto se torna *evidente*, e, depois de se tornar evidente, não procuramos outro motivo para aderir, e para essa *evidência* apelamos, como para a razão *última* da nossa adesão. Logo, a *evidência do objeto* é o motivo *supremo* da certeza.[1]

142. A evidência do objeto é percebida pela inteligência por diversos meios. — A *evidência do objeto* é percebida exclusivamente pela inteligência; mas essa percepção faz-se por diversos meios, conforme

---

A evidência é uma qualidade, que se refere à própria entidade da verdade; e toda a qualidade, que se refere à entidade de um sujeito, é diversa conforme a diversidade do próprio sujeito. — Deste modo *cada espécie de evidência* se torna motivo de certeza *próprio* de *cada ordem* de *verdades*. Assim, a evidência *metafísica* é o motivo de certeza próprio das verdades da ordem *metafísica*; a evidência *física* é o motivo de certeza próprio das verdades da ordem *física*; e a evidência *moral* é o motivo de certeza próprio das verdades da ordem *moral*. — De onde se vê a diferença entre o motivo *universal* e o motivo *particular* da certeza. O motivo *universal* é a *evidência objetiva*, isto é, que reside no *objeto em geral*. O motivo *particular* é a *evidência*, que reside no objeto *particular*, isto é, na verdade de uma certa espécie. Por isso, o motivo *particular* da certeza *metafísica* é a *evidência objetiva* da *essência das coisas*; o da certeza *física* é a *evidência objetiva* da *constância das leis físicas*; o da certeza *moral* é a *evidência objetiva* da *constância das leis morais*, ou da *autoridade*. A *evidência objetiva* é o *gênero*; a *evidência objetiva* da *essência das coisas*, a da *constância das leis físicas* e *das leis morais* são *espécies*. A *espécie* deve conter o *gênero*.

1 A *evidência objetiva*, pois, é o motivo *supremo* da certeza, — porque é a razão necessária e *suficiente* para a inteligência aderir à verdade, — porque nenhuma outra razão é mais *eficaz* do que essa *evidência*, — porque todas as outras razões *fundam-se* e *resolvem-se* na evidência.

Dizem: podendo a evidência ser *real* ou *aparente*, deve admitir-se um outro motivo superior, que sirva para discriminar uma de outra. Logo, a evidência não é motivo *supremo* da certeza.

Resposta. É certo que, para discriminar a certeza *real* da *aparente*, é necessário um motivo. Este motivo, porém, — não é uma coisa *distinta* da evidência, — mas *é a própria evidência*, a qual manifesta por si a própria *presença*, quando é *real*, ou a própria *ausência*, quando é apenas *aparente*. Com efeito, a evidência é luz; ora, a luz manifesta-se por si mesma, quando é presente, e, quando não é presente, manifesta-se pela sua ausência, pelas trevas. Por isso, a evidência *aparente* não é verdadeira *evidência*; e basta uma simples reflexão desapaixonada para averiguar que ela é apenas *aparente*; ao passo que a evidência *real* se mostra tanto mais pura e brilhante, quanto mais intensa for a reflexão nos motivos da adesão.

a diversa índole do objeto. — Se o objeto é constituído por verdades *necessárias*, o meio, de que a inteligência se serve para lhe perceber a evidência, é a *análise*: de onde a certeza *metafísica*. — Se o objeto é constituído por verdades *contingentes*, o meio de que a inteligência se serve para lhe perceber a evidência, é a *experiência*: de onde a certeza *física*. — Se o objeto é constituído por verdades da *fé*, o meio, de que a inteligência se serve para lhe perceber a evidência, é a *autoridade*: de onde a certeza *moral*.[1]

---

1 A *evidência objetiva* é o supremo e universal motivo de certeza. Por isso, quando nos perguntam pelos motivos, porque aderimos a uma verdade, ou unimos um predicado a um sujeito, apelamos para a *evidência do objeto*, e dizemos: isto é assim, *porque* é *evidente*. Depois desta resposta, não procuramos nem apresentamos outro motivo. — Mas pode ainda perguntar-se: *Como* é que se conhece a *existência* dessa *evidência objetiva?* Essa segunda pergunta, embora seja um *complemento* da primeira, contudo difere da outra; e a resposta, que lhe se deve dar, consiste em indicar os *meios*, que a inteligência emprega para descobrir essa evidência e que, como dizemos no texto, são a *análise*, a *experiencia* e a *autoridade*. Estes *meios* devem ser *especificamente* diversos, porque *especificamente* diversas são as ordens de verdades, cuja *evidência objetiva* queremos descobrir. — Da confusão destas duas questões: *qual é o motivo da certeza? — como se conhece o motivo da certeza?* — nasceram todas as divergências dos filósofos, que, querendo resolver a primeira questão, resolveram a segunda, e cada um a seu modo, isto é, querendo indicar o *motivo* da certeza, indicaram o *meio*, porque se descobre. — Devendo, no capítulo seguinte, tratar desses *meios*, que aqui apenas indicamos, vamos agora expor e criticar as principais opiniões dos filósofos acerca do *motivo* da certeza.

O *motivo da certeza* costuma hoje chamar-se *critério da verdade*. Mas essa segunda denominação não tem sempre o mesmo sentido. Lendo os escritos dos filósofos modernos, vemos que o *critério da verdade* — para alguns significa a *regra*, a *medida*, pela qual discriminamos a verdade da falsidade, — para outros denota o *meio*, o *instrumento*, de que o homem se serve para alcançar a verdade, ou a certeza, — para outros, finalmente, indica o *motivo*, a *razão*, que determina a inteligência a aderir com firmeza à verdade. — Se por *critério da verdade* se entende a *norma*, ou a *medida*, que sirva para distinguir a verdade da falsidade, a questão pode ser prejudicada por um falso suposto. Podem supor, como efetivamente supõem os sequazes de Descartes, que a inteligência deva, no princípio das suas investigações, duvidar de *tudo* e que, para depor essa dúvida *universal*, seja necessário procurar uma *norma*, ou uma *regra*, que, aplicada aos juízos, faça distinguir o verdadeiro do falso. Ora, como vimos e veremos, tudo isto é impossível. Há verdades por si tão evidentes, que se percebeu imediatamente, sem necessidade de *normas*, ou *regras*, e de cuja falsidade nem é possível suspeitar. Estas verdades *imediatamente* evidentes podem chamar-se *regras*, ou *critérios*, ou *princípios* das *conclusões*, enquanto estas se acham virtualmente contidas e se resolvem naquelas. Mais tarde voltaremos a este assunto. — Se por *critério da*

verdade se entende o *meio*, o *instrumento*, de que o homem se serve para alcançar a verdade, resolve-se a questão facilmente, indicando esses *meios*, e mostrando a sua legitimidade. — Se por *critério da verdade* se entende o *motivo*, que leva a aderir com firmeza à verdade, como nós a entendemos, então esse motivo consiste na *evidência objetiva*. — Aqui notamos que a *evidência objetiva* é *critério de verdade*, não só quando por *critério* se entende o *motivo*, que nos leva a aderir firmemente à verdade, — mas também quando por *critério* se entende a *medida* dos nossos juízos, e a *regra*, pela qual discriminamos a verdade da falsidade. Que a *evidência objetiva* seja, ao mesmo tempo, *motivo* e *regra*, aparece claramente no ato de *fé*, com que acreditamos num fato histórico. Se nos perguntarem pelo *motivo* do nosso assenso, respondemos que é a autoridade das testemunhas. E se nos perguntarem ainda pela *regra* deste nosso assenso, respondemos sempre que é a autoridade das testemunhas. Eis, portanto, que uma e a mesma coisa, qual é a *autoridade das testemunhas*, é, ao mesmo tempo, *motivo* e *regra* da adesão. E, se isto se verifica nas verdades da *fé*, porque não se havia de verificar nas verdades da *ciência*? A razão é sempre a mesma. De fato, quando queremos conhecer o *motivo* da nossa adesão a uma verdade *racional*, recorremos à *evidência objetiva*. E quando queremos convencer os outros de que os nossos juízos são *verdadeiros*, também recorremos à *evidência objetiva*, como a uma *regra* segura; porque resolvemos esses juízos nos *primeiros princípios*, se eles são *mediatos*, e nas *idéias*, representativas da entidade das coisas, se são *imediatos*: o que importa um recurso para a *evidência objetiva*. — Todavia, a *evidência* não é *motivo* pela mesma razão porque é *regra*; porque *motivo* e *regra*, embora possam convir a uma e mesma realidade, contudo diferem nos seus *conceitos*.

*

Rejeitando a *evidência objetiva*, como universal e supremo *motivo*, ou *critério de certeza*, os filósofos apresentaram outros *motivos*, ou *critérios*, — como eles os denominam. Podem estes reduzir-se a duas classes: uns são *intrínsecos*, ou *subjetivos*, outros são *extrínsecos*, ou *objetivos*.

a) Critérios intrínsecos. — Os critérios *intrínsecos*, ou *subjetivos*, são: a inteligência humana, a intuição direta e imediata da Verdade infinita, a idéia clara e distinta, o princípio de contradição, a incompreensibilidade da proposição contraditória, o testemunho da consciência, o instinto cego da natureza, o sentimento, a vontade livre, a verificação da experiencia sensível. — De cada um destes critérios faremos uma breve crítica.

a) *A inteligência humana*. — Não faltaram filósofos, desde os tempos de Protágoras até aos nossos dias, que ensinassem ser a *inteligência humana a medida* das coisas, a única *regra* da *verdade* e da *falsidade*, do *bem* e do *mal*. — A opinião não poderia ser mais absurda; porque é absurdo que uma e a mesma coisa seja, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, verdadeira e falsa, boa e má, só porque a uns *parece* verdadeira e boa e a outros parece falsa e má. É o *relativismo*, que leva ao *cepticismo*.

b) *A intuição direta e imediata da Verdade infinita*. — É a opinião dos *ontólogos*, — Malebranche (1638-1715), Gioberti (1801-1853), Rosmini (1797-1855), — que

só reconhecem como certas as verdades, correspondentes à Verdade infinita, da qual teríamos uma visão *direta* e *imediata*. — Mais tarde refutaremos o *Ontologismo*. Limitamo-nos aqui a dizer que esse critério, se é próprio dos bem-aventurados, que contemplam a Deus *intuitivamente*, não pode ser próprio dos mortais, que só do conhecimento das coisas criadas se elevam ao conhecimento do Criador, e sempre pela *abstração*.

c) *A idéia clara e distinta*. — É a opinião de Descartes, para quem são *certas* só as verdades, de que temos uma idéia clara e *distinta*. — Esse critério não pode admitir-se. Por quanto, o *critério*, sendo o *motivo*, ou a *regra*, que nos dirige no juízo *relativo a um objeto*, deve ser *objetivo*: porque é o objeto que se impõe à faculdade, e não a faculdade ao objeto. Ora, a *idéia clara* e *distinta* é uma coisa *subjetiva*: porque é a *imagem intencional* do objeto, e a sua *clareza* e *distinção* dependem ordinariamente da capacidade do sujeito e do grau de atenção. — Além disso, o critério da verdade deve ser *imutável*, como o é a própria verdade. Mas a idéia *clara* e *distinta* é uma coisa mutável e sujeita a contradições; porque um homem pode perceber *clara* e *distintamente* uma coisa, e um outro pode perceber, com a mesma clareza e distinção, o contrário: de onde o *subjetivismo*. — Notamos que a fórmula de Descartes "o que se percebe clara e distintamente é verdade" difere tanto da fórmula escolástica "o que é evidente é verdade" quanto o *subjetivo* difere do *objetivo*. Porquanto, — na fórmula cartesiana, exprime-se a *percepção* ou a *intuição* da evidência, isto é, do objeto evidente, ao passo que, na escolástica, exprime-se a própria *evidência* do objeto, ou o próprio *objeto* enquanto *evidente*; — na primeira, é a própria *visão* que se indica como critério; na outra, é a *visibilidade* do *objeto*; — na primeira, a *evidência* é uma qualidade do *sujeito*; na outra, a *evidência* é por si e primeiramente uma qualidade do *objeto*.

d) *O princípio de contradição*. — É a opinião de Wolf, que pretende deduzir desse princípio *todas* as verdades, como outras tantas conclusões de um único princípio. — Também essa opinião é falsa. O princípio de *contradição*, embora esteja contido em todas as verdades, que nele se fundam e se resolvem, contudo não é o *motivo*, a *razão*, pela qual aderimos à verdade. Porque estamos nós certos de que o sol resplandece? Estamos certos, — não porque o *sol* não pode, ao mesmo tempo, resplandecer e deixar de resplandecer, isto é, não pelo *princípio de contradição*, — mas porque tal se manifesta aos nossos olhos, isto é, pela *evidência objetiva*. Por que estamos nós certos de que o efeito exige uma causa? Estamos certos, — não porque o *efeito* não pode, ao mesmo tempo, ser e deixar de ser *efeito*, — mas porque o predicado aparece claramente contido no sujeito. — Além disso, o princípio de *contradição* não pode ser o motivo *supremo* da certeza. Por quanto, se nos perguntarem pela razão, porque julgamos certo esse princípio, respondemos: porque é *evidente*. Logo, também o princípio de *contradição* depende da *evidência*.

e) *A incompreensibilidade da proposição contraditória*. — É o critério de *Spencer*, que afirmou ser *certa* só a proposição, cuja contraditória é *incompreensível*; assim a proposição — o sol é luminoso — é certa, porque é incompreensível a contraditória — o sol não é luminoso. — Também este critério é falso. A palavra *incompreensível* pode significar que uma coisa não se compreende — ou porque o predicado *repugna* ao sujeito, — ou porque não somos capazes de ver a relação entre os dois termos. Ora,

tanto no primeiro como no segundo sentido, essa *incompreensibilidade* não pode ser o *motivo* ou *critério supremo* da certeza. — Não pode sê-lo no primeiro sentido; porque aquela repugnância supõe já outro critério, que a manifeste. — Não pode sê-lo no segundo; porque aquela incapacidade é subjetiva, mutável e relativa. Do fato, por eu não compreender essa proposição — a terra gira em volta do sol — não pode deduzir-se que seja certa a contraditória — a terra não gira em volta do sol.

f) *O testemunho da consciência.* — É a opinião de *Galluppi* e de alguns discípulos de Kant. — Mas também essa é inaceitável. O *testemunho da consciência* só acusa a *existência* dos fatos, que se realizam no espírito, mas não manifesta a essência deles; e por isso, não manifesta a *razão*, o *motivo*, porque aderimos à verdade. — Além disso, o ato da *consciência* é um conhecimento *reflexo* e refere-se totalmente ao sujeito pensante. Ora, o *motivo*, ou *critério* da verdade deve estender-se não só ao conhecimento *reflexo*, mas também ao *direto*, e referir-se não só ao *sujeito*, mas também, e sobretudo, ao *objeto*. — Finalmente, a *consciência* é um *meio* que nos manifesta a evidência dos nossos conhecimentos. Ora, o *motivo*, que nos torna *certos* de uma verdade, não é a *manifestação* da evidência, mas é a própria *evidência*. Logo, o *motivo*, ou *critério* da verdade não é o testemunho da *consciência*.

g) *O instinto cego da natureza.* — É a opinião de Reid (1710-1786), seguido por Dugald Stewart (1773-1828). — Mas nem essa pode admitir-se. Porquanto, esse critério repugna à natureza da nossa inteligência, a qual, sendo uma faculdade cognoscitiva, não pode julgar com certeza, nem aderir firmemente a uma verdade, se não lhe resplandece um motivo racional, como os olhos não podem ver sem luz. Ora, o *cego instinto da natureza* é destituído de todo e qualquer motivo objetivo de assenso, e por isso, não pode levar-nos à verdade, como um cego não pode indicar-nos o caminho. — Mais, a nossa *certeza*, se se baseasse no *cego instinto da natureza*, além de irracional, seria exclusivamente *subjetiva*, porque não dependeria, de modo algum, da intuição do objeto. Daí o *subjetivismo* e o *ceticismo*.

h) *O sentimento.* — É a opinião de Iacobi (1743-1819), chefe da escola *sentimentalista* na Alemanha. — Também este critério, afim ao precedente, é inaceitável. Na verdade, o critério deve ser *imutável*. Ora, o *sentimento* é naturalmente *mutável*. — Além disso, o *critério da verdade* deve ser um e o mesmo para todos os homens. Ora, o *sentimento*, embora relativo à mesma coisa, varia conforme a diversidade do carácter de cada um, da sua constituição física, da sua educação, dos seus costumes, prejuízos, e mais condições pessoais. — Finalmente, o *sentimento* é cego, deve ser guiado pela razão, e por isso, não pode ser norma da verdade, nem *motivo da certeza*.

i) *A vontade livre.* — É a opinião dos sequazes do *pragmatismo* e do *imanentismo*, que dizem ser verdade só o que pode ser apetecido como bom e pode ser útil para a vida prática. — Também este critério é inadmissível. Porquanto, se só fosse verdade ou certo o que parece *bom* e *útil*, o homem seria a medida da verdade, conforme a opinião de Protágoras, e coisas contraditórias seriam simultaneamente verdadeiras; visto que, muitas vezes, para um é boa e útil uma contraditória, e para outro é boa e útil outra contraditória. Ora, isto não só não é critério de verdade, mas é a destruição de toda a verdade, porque não haveria a maneira de a distinguir

do erro. — Além disso, o ato da nossa *livre vontade* não pode ser o *supremo motivo* da nossa certeza. Porquanto, o que é que provocará esse ato? Será um *impulso cego*, ou um *motivo intelectual*? Se é um *impulso cego*, o ato da vontade não é *livre*, mas é *fatal* e *instintivo*, e teremos todos os inconvenientes, apontados na opinião de *Reid*. Se é um *motivo intelectual*, que dirige a nossa escolha entre opiniões diversas, aceitamos, com isso, o critério *intelectualista*, — a visibilidade do que é, como supremo motivo da evidência. — Finalmente, o ato da *vontade livre* não pode ser o princípio *adequado* da nossa adesão à verdade, nem às verdades da *fé*. Porquanto, a adesão às verdades da *fé*, sendo um ato *intelectual*, deve fundar-se e funda-se em razões certas, em motivos certos de *credibilidade*. Ora, estas razões, estes motivos são percebidos pela *inteligência*. Logo, a *livre vontade* não pode ser o critério, o motivo de verdade, ou de certeza.

j) *A verificação da experiencia sensível*. — É a opinião de Comte, Littré e de todos os *positivistas*, que reconhecem como certo só o que foi *verificado* pela experiencia *sensível*. — Não pode aceitar-se essa opinião. Antes de tudo, a experiência sensível pode ser e é um *meio* para a percepção, direta ou reflexa, de algumas verdades, mas não é o próprio *motivo*, que determina a inteligência à adesão. — Além disso, esse critério, se serve para algumas *hipóteses*, não serve para *todas* as verdades, e por isso, não é *universal*. A matemática e as ciências naturais admitem, como certas, muitas coisas, que não foram, nem podem ser verificadas pela experiência *sensível*. Os astrônomos predizem o fenômeno do eclipse, e estão certos de que se há de realizar, mesmo antes de verificado pela experiência. — Finalmente, por ser essa opinião uma consequência dos princípios do *positivismo*; refuta-se com todos os argumentos, que serão, mais tarde, aduzidos contra esse sistema.

b) Critérios extrínsecos. — Os critérios *extrínsecos*, ou *objetivos*, são: a autoridade divina e a autoridade humana.

a) *A autoridade divina*. — É a opinião de N. Huet (1630-1751), G. de Bonald (1754-1840), L. Bautain (1796-1867), precedidos, pelo menos na ordem do tempo, pelo bracarense Francisco Sanchez (1562-1632), que dizia: "Nada se sabe, só a Fé resolve toda a dúvida e ensina a verdade". — Mas este critério da *autoridade divina*, ou da *Revelação sobrenatural*, não é *universal*, nem é o *primeiro* na ordem do tempo. — Não é *universal*; porque, se é critério das verdades da *Fé*, que nos são reveladas por Deus, não é critério das verdades da *ciência*, que descobrimos pela luz natural da razão. — Nem é o *primeiro* na ordem do tempo; porque não podemos admitir a autoridade divina, se não estivermos anteriormente certos da existência de Deus, da sua infalibilidade, do fato e da autenticidade da revelação, e de muitas outras verdades. Por isso, o uso da razão precede a fé.

b) *A autoridade humana*. — É a opinião de R. de Lamenuais (1780-1854) e L. Bonnety (1798-1879), que não reconhecem como *certo* senão o que o gênero humano atesta. — A *autoridade humana*, embora seja um dos *meios* para alcançarmos a certeza, contudo não é o critério *universal* da mesma certeza, nem é o *primeiro* na ordem do tempo. Não é o critério *universal*; porque não se estende a muitas outras verdades, que descobrimos pela luz natural da razão. Nem é o *primeiro* na ordem do

143. O motivo da certeza e o senso comum. — Todos os homens, doutos e ignorantes, concordam em que o *motivo* da *certeza* consiste na *evidência do objeto*. Com efeito, quando eles desejam convencer alguém, procuram tornar-lhe *evidente* o *objeto*, e para essa *evidência* apelam, como para a última e irrespondível prova das suas convicções. Daí as expressões: "isto é evidente" — "cedemos à evidência" — "não podemos contradizer a evidência". — E o senso comum afirma, — não só que a *evidência do objeto* é o motivo da certeza, — mas também que a inteligência percebe essa *evidência* pelos três meios, que são a *análise*, a *experiência* e a *autoridade*: porque os homens, quando querem mostrar que uma coisa é *evidente*, recorrem a um desses meios, conforme a índole da coisa.[1]

ARTIGO V
A certeza e a objetividade das idéias universais

144. Nexo entre as duas questões. — A questão relativa à *certeza* está intimamente ligada com a questão relativa à *objetividade das idéias universais*. Por quanto, a certeza do *raciocínio* supõe a certeza do *juízo*. Ora, o *juízo* supõe o valor *objetivo* das *idéias universais*. Na verdade, o juízo é a afirmação da conveniência ou da não-conveniência entre duas *idéias*; e, como afirmando essa conveniência ou não-conveniência das idéias, entendemos afirmar a conveniência ou a não-conveniência das

---

tempo: porque não podemos aceitar do consenso do gênero humano uma verdade, se antes não estivermos certos de que esse consenso existe, de que não é o resultado dos prejuízos e se distingue das opiniões individuais. Ora, para averiguar tudo isso, é necessário o uso de outros critérios. — Além disso, se o homem devesse admitir, como certo, só o que nos é ensinado pelo consenso do gênero humano, a maior parte dos homens achar-se-ia numa perpétua dúvida, e o estado normal do gênero humano seria o *Ceticismo*. Nem seria muito melhor a condição dos doutos, que, só depois de aturados estudos, poderiam chegar a conhecer o consenso do gênero humano e apenas com relação a um ou outro problema.

1 Com razão escreve o grande Bossuet: "A verdade é o que é; a falsidade é o que não é... Podemos entender o que é; mas não podemos entender o que não é... A verdadeira regra para julgar bem é a de não julgar senão quando *se vê claramente*" (*Connais. de Dieu et de soi-même*, c. 1).

coisas, que as *idéias* representam, o nosso juízo será *certo*, se as *idéias* forem plenamente conformes com as *coisas*.[1]

145. Idéia universal. — Idéia *universal*, como dissemos, é a que representa uma *essência*, mas *comum* a muitos entes, de modo que a todos e a cada um deles pode ser atribuída; tal é a idéia de *humanidade*, que é *comum* a todos os homens e que se atribui a todos e a cada um deles.[2]

146. Idéia universal direta e reflexa. — A idéia *universal direta* é a que representa uma *essência*, considerada nos seus *elementos constitutivos*, sem relação aos indivíduos, nos quais se encontra ou pode encontrar-se; tal é a idéia de *homem*, considerada exclusivamente nos seus elementos de *animalidade* e de *racionalidade*. — A idéia *universal-reflexa* é a que representa a mesma *essência*, mas considerada *em relação* aos indivíduos ou inferiores, nos quais pode existir e aos quais pode atribuir-se; tal é a idéia de *homem*, considerada como *espécie*, que abrange todos os indivíduos humanos.[3]

---

1 A *objetividade*, ou o valor *objetivo* das idéias *universais* é uma daquelas verdades, que não *precisa* de ser demonstrada, nem o *pode* ser. — Não *precisa*; porque é o próprio senso comum que nos diz serem as nossas *idéias* representativas das *coisas*. Quando afirmo que "Pedro é homem", todos entendem que essa idéia *universal* "*homem*" tem um valor *objetivo*, entendem que nesse sujeito, que se chama Pedro, há alguma coisa, a qual corresponde à idéia *homem*. — Não *pode* ser demonstrada. Porquanto, quem faz uma demonstração, deve servir-se e serve-se de *idéias*. Estas — ou são *objetivas*, — ou são *não-objetivas*. Se são *objetivas*, supõe-se previamente o que se quer demonstrar, e comete-se uma *petição de princípio*. Se são *não-objetivas*, toda a discussão é ininteligível e inútil. — A nossa demonstração, pois, reduz-se a uma explicação. — Tratamos da *objetividade* das idéias *universais*; porque é o valor *objetivo* destas que se nega. — Se as idéias *universais* são *objetivas*, *a-fortiori* são *objetivas* as *singulares*.

2 A idéia *universal* representa um objeto *universal*; e esse *objeto* é a *essência* das coisas, abstraída das propriedades individuais. Por isso, podemos dizer indiferentemente que o objeto *próprio* da inteligência — é o *universal*, — ou é a *essência* das coisas, S. Tomás diz: "Intellectus est *universalum*, non *singularium*" (*C. Gent.*, l. I, c. 44). "Objectum intellectus est ipsa rei *essentia*" (*De Ver.* q. 10, a. 4 ad 1). — Quando dizemos que a idéia *universal*, ou, simplesmente, o *universal*, tem valor *objetivo*, referimo-nos ao seu *conteúdo*, que é a *essência*.

3 Quando a nossa inteligência percebe uma *essência*, p. e., a essência do *homem*, percebe-a enquanto é uma determinada *natureza*, constituída por certos e determinados elementos, sem se importar dos indivíduos, em que essa essência se encontra ou pode encontrar-se. Neste caso, a consideração da inteligência limita-se exclusivamente a esses elementos. — Mas a inteligência, depois de ter considerado a

essência nos seus elementos, pode tornar a considerá-la, não já em relação aos mesmos elementos, mas em relação aos indivíduos, em que se encontra ou pode encontrar-se.- Neste caso concebe-se a *essência* como uma coisa que se refere a muitas, isto é, como uma *forma*, que se encontra neste ou naquele indivíduo, sem que nunca se esgote quanto à extensão. — No primeiro caso, temos o universal *direto*, que se concebe por uma intuição *direta*; no segundo, temos o universal *reflexo*, que é o produto de uma consideração *reflexa*.

Como se vê, para a formação do universal *direto* não se requer, da parte da inteligência, se não uma *abstração*, pela qual, no objeto proposto, considere exclusivamente a *essência*, prescindindo das notas ou propriedades individuais. Assim, a *humanidade*, que se encontra em Pedro, Paulo, André, etc., enquanto se considera tal, qual existe em cada um deles, é uma coisa *singular* e *individual*, porque a humanidade de Pedro não é a humanidade de Paulo. Mas, se essa humanidade, pela ação da inteligência, é depurada das propriedades individuais, de que se acha cercada no tempo e no espaço, isto é, na sua subsistência real, torna-se imediatamente *universal*. Diz S. Tomás: "Una et eadem natura, quae singularis erat et individuata per materiam in singularibus hominibus, efficitur postea *universalis* per actionem intellectus depurantis ipsam a conditionibus, quae sunt hic et nunc" (*De Univ.* t. 1). — Tal *abstração* não é *real*, mas *ideal*; pois consiste em que a inteligência considera exclusivamente a *essência*, que é o seu objeto próprio, prescindindo dos caracteres, de que se acha cercada nos indivíduos. Tal abstração é legítima, e não pode ser causa ou ocasião de erro. Quando abstraímos, não julgamos que uma essência existe em si mesma de um modo *abstrato* e *separada* dos caracteres individuais, mas simplesmente consideramos a essência, e prescindimos dos caracteres individuais. Acontece o mesmo com relação à percepção sensitiva. Podemos, por ex., perceber com os nossos olhos a cor de um fruto, sem, contudo, lhe percebermos o sabor (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 85, a. 1 ad 1; — *De potentiis animae*, c. VI). Essa operação é proporcionada à natureza da nossa inteligência. Sendo esta uma faculdade *espiritual*, isto é, independente e livre de toda a matéria, a sua *operação* deve ser também independente e livre da matéria, e por isso, livre e independente dessas condições deve ser o seu *objeto*. Ora, um objeto é livre e independente das condições da matéria, quando se concebe de um modo *universal*. Por isso, o *mesmo objeto*, que os sentidos percebem como *singular*, pela inteligência é percebido como *universal*, conforme o célebre adágio de S. *Sev. Boecio*: "Singulare dum sentitur, universale dum intelligitur".

Se para a formação do universal *direto* é necessária e suficiente, da parte da inteligência, a *abstração*, para a formação do universal *reflexo*, é necessária a *abstração* e a *comparação*. — É necessária a *abstração*. Por quanto, o universal *reflexo* é, própria e formalmente, uma coisa comum a muitas "unum versus alia". Ora, essa coisa *una*, que é a *essência*, subsiste de um modo material e concreto, e se acha multiplicada, quanto ao ser, em muitos indivíduos. É, pois, necessário que adquira uma subsistência intencional, pela qual ela, que é multíplice e divisa na realidade, se torne una e indivisa na própria inteligência, e seja uma imagem, que represente o que esses indivíduos têm de comum, ou de semelhante. — Mas não basta este

primeiro ato da inteligência. É necessário um segundo, que é a *comparação*. Na verdade, o universal *reflexo* é, como dissemos, uma coisa comum a muitas — *unum versus alia*. Ora, para haver esse universal, não basta que a inteligência forme, pela *abstração*, uma imagem intencional, que representa o que os indivíduos têm de comum e que por isso, possui a capacidade, ou a não-repugnância para existir em muitos particulares; mas, é necessário que, depois de a ter formado, *reflita* sobre essa essência *abstrata*, que a *compare* com os seus inferiores ou particulares e veja se ela é positiva e efetivamente participável e participada, e tenha para os mesmos inferiores a razão de *gênero* ou de *espécie*. — Só depois destas duas operações é que temos o verdadeiro universal *reflexo*, — a essência, que seja, ao mesmo tempo, *una* e *multíplice*: *una* quanto ao *ser*, que ela tem na *inteligência* e que representa o que muitos indivíduos têm de *comum*, ou de *semelhante*, — *multíplice* quanto ao *ser* que ela tem na *realidade* e que se multiplica e divide conforme a multiplicação e a divisão dos entes singulares e indivíduos. — A *unidade* é efeito da *abstração*; a *multiplicidade* é efeito da *comparação*.

Entre o universal *direto* e o *reflexo* há várias diferenças. Apontamos as principais. — 1º) A denominação de *universal* convém mais ao universal *reflexo*, do que ao *direto*. Por quanto, *universal* significa *uma coisa comum a outras*; ora, essa relação de uma coisa a outras realiza-se de um modo *explícito* e *positivo* no universal *reflexo*, que *atualmente* se refere aos indivíduos, ao passo que no universal *direto* não se verifica senão de um modo *implícito* e *negativo*, enquanto a essência, considerada em si, não é limitada a nenhum indivíduo e tem a capacidade de ser atribuída, pela reflexão mental, a todos os indivíduos existentes e possíveis. — 2º) O universal *direto*, ainda, que no seu próprio conceito inclua a *unidade* (porque significa *uma só* essência). Contudo, quanto à sua *individuação* real, não importa nem *unidade* nem *pluralidade*, mas *prescinde* de uma e de outra, porque, se importasse *unidade*, não poderia aplicar-se a muitos, e se importasse *pluralidade*, não poderia aplicar-se a um só (*De Ente et Essentia*, c. 4). Pelo contrário, o universal *reflexo*, importando expressamente uma relação a vários entes, importa, *unidade* e *pluralidade*, — *unidade* quanto a si mesmo, e *pluralidade* quanto ao termo da sua relação; porque é uma só forma, ou uma só essência, que pode encontrar-se em muitos indivíduos, pelo menos possíveis. — 3º) O universal *reflexo* encerra o *direto*, ao qual acrescenta a relação aos indivíduos. Conforme a variedade desta relação, o *reflexo* divide-se nos cinco *predicáveis*, que são o *gênero*, a *espécie*, a *diferença*, o *próprio* e o *acidente*. O gênero e a *espécie* exprimem perfeitamente o universal *reflexo*... O universal *direto* não é propriamente o *gênero*, nem a *espécie*, mas é o *princípio* do *gênero* e da *espécie*, enquanto representa o elemento *objetivo*, que se acha contido na noção de *gênero* ou de *espécie*. (S. Thom. *De universalibus*, *l*, *I*). Note-se que o animal enquanto animal, e o homem enquanto homem, é o universal *direto*, e o animal enquanto gênero, e o homem enquanto espécie, é o universal *reflexo*, — 4º) Não é o universal *reflexo* que se atribui, por *identidade*, a este ou àquele ente particular (assim não dizemos: *Pedro é espécie*), — mas é o universal *direto*, isto é, é o elemento *objetivo*, que se acha contido na noção genérica, ou específica, mas sem relação aos entes particulares (assim dizemos: *Pedro é homem*). Esse elemento *objetivo* exprime, como dissemos, a

147. Objetividade da idéia universal-direta. — A idéia *universal-direta* terá um valor *objetivo*, se a *essência*, que ela representa, existir nos entes *reais*, embora não exista neles pelo mesmo modo, porque existe na inteligência. Ora, a *essência*, representada pela idéia *universal-direta*, existe, efetivamente, nos entes *reais*, embora não exista neles pelo mesmo modo, porque existe na inteligência.

a) A *essência, representada pela idéia universal-direta, existe nos entes reais.* — A *essência*, representada pela idéia *universal-direta*, é o conjunto dos elementos *específicos*, que faz com que o ente seja o que é e seja distinto de todos os entes das outras espécies. Ora, todo o ente *real* é intrinsecamente constituído por uns elementos *específicos*, pelos quais é o que é e se distingue de todos os entes das outras espécies; assim o *homem* é constituído pela *animalidade* e pela *racionalidade*, e por esses dois elementos é homem e não é bruto, e distingue-se dos brutos, das plantas, dos minerais. Logo, a *essência*, representada pela idéia *universal-direta*, existe nos entes *reais*.[1]

b) *A essência não existe nos entes reais pelo mesmo modo, porque existe na inteligência.* A *essência*, representada pelo *universal-direto*, existe — na *inteligência*, que a percebe, — e nos entes *reais*, que por ela são o que são; mas na *inteligência* existe por um modo *intencional* e *abstrato*, ou *universal*, porque existe numa *idéia* e só exprime os elementos *específicos*, — ao passo que nos entes *reais* existe por um modo *real* e *concreto*, ou *singular*, porque constitui o ente *real* na sua espécie e se acha cercada e determinada pelos caracteres *individuais*. Logo, a *essência*, represen-

---

essência, a qual, considerada em si mesma, é indiferente para existir em um ou em muitos particulares. (*De Ente et Essentia.* c. 4). — É claro que este modo de formar e perceber o *universal* é próprio da inteligência humana. Deus percebe perfeitamente o *universal*, que nós formamos pela abstração; mas Ele não precisa de praticar esse ato para o perceber.

1 Além disso, todos atribuem, por *identidade*, a *essência*, representada pela idéia *universal-direta*, aos entes existentes na realidade; assim todos dizem: Pedro é homem. Ora, ninguém poderia atribuir tal essência aos entes *reais*, se ela efetivamente não se encontrasse neles; assim ninguém poderia dizer que Pedro é homem, se em Pedro não existissem os elementos *específicos* que constituem o homem. Por quanto, o verbo **é**, exprime, numa proposição, a *identidade* não a simples *semelhança* dos termos; e por isso, a proposição — Pedro é homem — seria falsa, se a idéia de *homem*, não denotasse o mesmo *ser específico*, que se encontra em Pedro. Logo, a *essência*, representada pela idéia *universal-direta*, existe nos entes reais.

tada pelo *universal-direto*, não existe nos entes *reais* pelo mesmo modo, porque existe na inteligência.[1]

1 Diz S. Tomás: "No *universal-direto*, isto é, na *essência abstrata* das notas ou caracteres *individuais*, devemos distinguir duas coisas: a *essência*, ou *natureza*, e a *abstração*, ou *universalidade*. A *essência*, que se percebe, se abstrai e se universaliza, não existe senão nos entes *singulares*; mas a própria percepção, a abstração, a universalização encontram-se na *inteligência*. É o que se verifica na percepção sensitiva. A vista percebe a cor de um pomo, mas não lhe sente o sabor. Se, pois, se perguntar onde está a cor que se percebe sem o sabor, respondemos que a cor, que se vê, não se encontra, senão no pomo. Mas, se a cor se percebe sem sabor, deve a razão disso procurar-se na própria vista, na qual existe a semelhança da cor, e não do sabor. — Do mesmo modo, a humanidade que é percebida, não se encontra senão neste ou naquele indivíduo humano. Mas, se ela se percebe sem propriedades individuais, e, por isso, se se abstrai e se reveste da forma de universalidade, tudo isso acontece à humanidade enquanto é percebida pela inteligência, na qual existe a semelhança da natureza, da espécie, e não a semelhança dos princípios ou caracteres individuais". (*Sum. Th.*, p. I, q. 85. a. 2 ad 2).

Como o assunto acerca da *objetividade* das idéias *universais* é de importância capital, acrescentamos as seguintes considerações. Todo o indivíduo, existente na realidade, é determinado a uma certa espécie, e por isso, tem alguns elementos, que lhe são *próprios*, que não pertencem a outros indivíduos da mesma espécie, e tem outros elementos, que lhe são *comuns* com os indivíduos da mesma espécie e o constituem nessa espécie, e não noutra. Tanto os elementos *próprios*, como os *comuns* são *objetivos*, ou *reais*. São *reais* os elementos *próprios*; aliás um indivíduo não poderia distinguir-se de outro individuo da mesma espécie. São *reais* os elementos *comuns*; aliás os entes *reais* reduzir-se-iam a entes *ideais*. — São *reais* os elementos *próprios* e os *comuns*, e são *distintos*. Por quanto, se não fossem *distintos*, os elementos *comuns* não poderiam encontrar-se sem os elementos *próprios*, isto é, a essência não poderia existir senão num certo e determinado indivíduo, e assim haveria um só indivíduo subsistente em cada essência ou espécie: o que repugna à experiência e à razão. — Sendo *distintos*, os elementos *próprios* e os *comuns*, se não podem separar-se *realmente* uns dos outros, podem, contudo, separar-se *intencional* ou *idealmente*, enquanto podemos considerar os elementos *comuns*, sem considerarmos os *próprios*. E, quando consideramos os elementos *comuns*, e prescindimos dos *próprios*, esses elementos *comuns* não deixam de ser *objetivos*, ou de existir na *realidade*, como não deixa de ser *objetiva* e *real* a *cor* de uma pera, só porque a consideramos sem o sabor. A *abstração*, pela qual consideramos uma coisa sem outra, é um ato da inteligência, mas é um ato que não altera, não transforma, não destrói a objetiva realidade das coisas. Estas continuem a ser o que eram. — Nem se diga que tudo o que é *real* é *indivíduo*. Se é *indivíduo* tudo o que é *real quanto à existência*, porque só os indivíduos existem, não é *indivíduo* tudo o que é *real quanto à essência*, porque esta é real, e, contudo, não é, *por si*, *indivídua*.

Objetam: nenhuma coisa pode tornar-se o que não é. Ora, todo o objeto, existente na realidade, é *indivíduo*. Logo, nenhum desses objetos pode tornar-se *universal*.

Resposta. A afirmação — nenhuma coisa pode tornar-se o que não é — não pode aceitar-se incondicionalmente; porque há muitas coisas que se tomam o que não são, assim o mármore não é estátua, e, contudo, se torna estátua. Só então uma coisa não se pode tornar o que não é, quando lhe falta a *capacidade* para essa mudança. Ora, o objeto, existente na realidade, se é *indivíduo*, ou *particular*, em *ato*, é *universal* em *potência*, porque tem a *capacidade* de ser percebido de um modo *abstrato*, na sua *essência*, livre das condições próprias de uma existência *concreta*. — A objeção supõe que, para a formação do *universal*, seja necessário separar ou remover *física* ou *realmente* da *essência* as condições materiais ou individuais. Mas a suposição é falsa. Porquanto, como dissemos, essa separação, ou remoção, não é *física*, ou *real*, mas é *intencional*, ou *ideal*. Escreve Tomás: "Ista abstractio non est intelligenda secundum rem, sed secundum rationem" (*De pot. animae*, c. 6). — Nem se diga que o objeto, se não se muda *fisicamente*, se muda *idealmente*. Por quanto, se o objeto, quando é percebido *abstratamente*, se muda no *seu modo de ser*, ou de *existir*, não se muda *em si mesmo*. — Muda-se o objeto no *seu modo de existir*, porque começa a existir na nossa inteligência de um modo *abstrato* e *imaterial*, quando, na realidade, existe de um modo *concreto* e *material*. E nada mais natural. Todo o objeto, que é recebido num sujeito, segue o modo de existir, próprio do mesmo sujeito. Ora, sendo a inteligência o sujeito em que o objeto e recebido por meio da *idéia*, é claro que o mesmo objeto deve despir, por assim dizer, o modo de existir, que tinha na realidade, para revestir o modo de existir, que é próprio da inteligência. O modo de existir da inteligência é a plena isenção ou independência da matéria e das condições, que a acompanham. Logo, também o objeto, recebido na inteligência, deve existir nela sem a matéria e sem as condições materiais. O objeto sem a matéria e sem as condições materiais é a *essência abstrata*, é o *universal direto*. Diz S. Tomás: "Similitudo rei recepitur in intellectu secundum modurn intellectus, et non secundum modum rei" (*Sum. Th.*, p. I, q. 85, a. 5 ad 3). — Mas o *modo de ser*, ou de *existir*, do objeto, não é o *próprio objeto*. Se o objeto se muda no seu modo de ser, não se muda em si mesmo: permanece sempre o que era. A *essência*, que existe na inteligência por um modo imaterial ou espiritual, é a mesma que existe na realidade por ura modo material; porque os elementos, que a constituem, são sempre os mesmos num e noutro modo de ser, ou de existir.

Insistem: Se a inteligência formasse o *universal*, ela comunicaria ao objeto a *necessidade* e a *eternidade*; visto que o universal é, por si, necessário e eterno. Ora, isso é impossível; porque todo o objeto criado é *contingente* e *mutável*. Logo, a inteligência não forma o *universal*.

Resposta. A inteligência, quando torna o *universal* (*direto*), não comunica coisa alguma; limita-se a remover, a afastar do objeto os caracteres, individuais e concretos, para fazer sobressair pôr em vista exclusivamente a *essência*. Se, pois, a *essência*, quando *abstrata*, reveste os caracteres de *necessidade* e de *eternidade*, estas notas não derivam do ato abstrativo para a essência, porque esse ato não as tem e ninguém dá o que não tem, — mas brotam do próprio fundo da *essência*, e essa não é o *produto*, mas apenas o objeto da inteligência. — Dizemos que essas duas notas brotam do próprio fundo da essência. Por quanto, se as coisas criadas são *contingentes* e *mutáveis* quanto

148. Objetividade da idéia universal-reflexa. — O objeto da idéia *universal-reflexa*, embora *exista unicamente* na *inteligência*, contudo tem o seu *fundamento* na realidade.

a) O objeto da idéia *universal-reflexa existe unicamente* na *inteligência*. — Por quanto, essa idéia representa uma *essência*, que, sendo *una*, contudo é *comum* a muitos particulares, e a cada um deles pode ser atribuída. Ora, tal *essência existe unicamente* na *inteligência*; visto que, na realidade, não há coisa nenhuma que seja, ao mesmo tempo, *una* e *comum* a vários seres, pois todo ente *real* é *singular* e *indivíduo*, e a *essência* de um indivíduo é realmente distinta da essência dos outros indivíduos. Logo, o objeto da idéia *universal-reflexa existe unicamente* na *inteligência*.[1]

à *existência*, porque podiam e podem deixar de existir, são *necessários* e *eternas* quanto à *essência*. São *necessárias*: porque as *essências* não podem deixar de corresponder e de ser semelhantes aos arquétipos da inteligência divina; são *eternas*, enquanto as *essências* não são coarctadas entre um determinado espaço de tempo, mas, por si, prescindem do tempo, como também do lugar. — Todavia essa *necessidade* e *eternidade*, que se atribui às criaturas, é infinitamente diversa da *eternidade* e *necessidade*, que é própria de Dens. Por quanto, a *necessidade*, que se atribui às criaturas, é limitada à essência delas, e não se estende à *existência*, porque as criaturas não existem *necessariamente*, ao passo que a *necessidade*, que é própria de Deus, abrange a *essência* e a *existência*, porque Deus *necessariamente existe*, além de ser *necessariamente o que é*. Como também, ao passo que a *eternidade*, que se atribui à *essência* das coisas criadas, é apenas *negativa*, enquanto *abstrai* do tempo, a *eternidade*, que é própria de Deus, é *positiva*, enquanto, com a sua indivisível presença, abrange todo o tempo (*Sum. Th.*, I-II, q. 93, a. 4 ad 4; *Quodl.* II, a. 1).

1 Além disso, se o *universal reflexo*, isto é, o *conteúdo* da idéia *universal-reflexa*, existisse nos entes singulares ou indivíduos, poderia ser-lhes atribuído, como se lhes atribui o *universal-direto*. Mas não é assim. Ao passo que podemos dizer: *Pedro é homem*, não podemos dizer: *Pedro é espécie*. Qual é a razão desta diferença? A razão é que, se essa *essência*, denotada pelo termo *homem*, se encontra realmente em Pedro, não se encontra nele a *essência*, denotada pelo termo *espécie*. Devemos, pois, dizer que o *universal-reflexo* existe *unicamente* na inteligência.

Para maior clareza lembramos que a *essência* pode considerar-se *em si mesma*, nas coisas *singulares*, e na *inteligência*. — Considerada *em si mesma*, a essência importa *unicamente* os elementos, que a *constituem* e que fazem com que seja aquela que é e não outra, e por isso, *prescinde* das condições concretas, de que se acha determinada na realidade, e tem os atributos, que lhe pertencem pela sua definição; tal é a *humanidade*, considerada nos seus elementos constitutivos de *animalidade* e de *racionalidade*. Neste caso, a *essência* é *universal-direto*, ou *metafísico*, e pertence à ordem *metafísica*. — Considerada nas coisas *singulares*, a essência está cercada de propriedades concretas e individuais (que, nas substâncias compostas, são as condições da *matéria individual*), e

b) O objeto da idéia *universal-reflexa* tem o seu *fundamento* na *realidade*. — O *objeto* da idéia *universal-reflexa* terá o seu fundamento na *realidade*, se as coisas *reais* subministrarem à inteligência um *elemento objetivo*, que, primeiramente depurado das condições materiais e depois comparado com os indivíduos, se conceba como *uma forma una e comum* a *muitos seres*. Ora, as coisas reais apresentam à inteligência esse *elemento objetivo*, que é a *essência* das coisas; porque a *essência* das coisas, que é o objeto do *universal-reflexo*, embora, quanto ao *seu modo de ser*, exista exclusivamente na inteligência, contudo, *quanto aos seus elementos constitutivos*, nos quais a própria inteligência se funda para conceber a mesma essência como una forma *una e comum*, existe efetivamente na realidade; assim a *humanidade*, embora, considerada como *espécie*, só exista na inteligência, contudo, considerada nos seus elementos de *animalidade* e de *racionalidade* existe realmente nos indivíduos humanos. Logo, o objeto da idéia *universal-reflexa* tem o seu *fundamento* na *realidade*.[1]

---

por isso, tem atributos, que lhe convém enquanto e porque existe nos seres singulares; tal é a *humanidade*, que existe em Pedro, Paulo, etc. Neste caso, a *essência* pertence à ordem *física*. — Considerada na *inteligência*, a *essência* importa uma coisa, que, sendo una, é comum à muitos particulares, e por isso, tem um ser ideal, e tem os atributos, que lhe convém por causa desse ser, que recebeu da inteligência; tal é a *humanidade*, considerada como espécie. Nesse caso, a *essência* é uma coisa *universal reflexa*, ou *lógica*, e, pertence à ordem *lógica*. — Como se vê, tanto a *singularidade*, como a *universalidade*, ou *comunidade*, são coisas *extrínsecas* e *acidentais* para a essência, considerada em si mesma, isto é, nos seus elementos constitutivos. (Cf. *De Ente et Essentia*, c. VI). — Ora, a *essência*, que se chama *universal*, isto é, que se refere *atualmente* aos particulares, — não é a *essência* considerada *em si mesma*, porque, se assim fosse, ela havia de ser sempre, e em toda a parte, *universal*, e, por isso, *única* e *multíplice*. — Nem é a *essência*, considerada nos *seres singulares*, porque essa não é *espécie*, nem é, ao mesmo tempo, *única* e *multíplice*. — Mas é a *essência*, considerada como existe na *inteligência*, porque, só em relação a esse *ser ideal*, a *essência* pode ter a razão de *espécie*, e ser, ao mesmo tempo, *única* e *multíplice* (Cfr. *De Anima*, L, II, I. 12).

1 A conclusão parece-nos evidente. O universal *reflexo* é o próprio universal *direto*, enquanto, pela reflexão, se considera como *abstrato* e como *comum* a muitos seres. Ora, o universal *direto* exprime e denota uma coisa *real* e *objetivo*, qual é a *essência* das coisas, considerada nos seus *elementos constitutivos*. Logo, o universal *reflexo* deve supor e supõe o universal *direto*, e por isso, tem o seu *fundamento* na *realidade*. — É verdade que o universal *direto* representa a essência *abstrata*, não enquanto é *abstrata*, mas enquanto é *essência*, ao passo que o universal *reflexo* representa a essência *abstrata*, enquanto *abstrata* e *comparada* com os indivíduos; mas também é verdade que essa *abstração* e *comparação*,

se dão à *essência* um novo modo de ser na inteligência, não lhe tiram o modo de ser, que tinha na realidade, isto é, não transformam em *ideais* ou *lógicos* os elementos *reais* ou *objetivos*, que a constituem, e que permanecem sempre o que eram, e formam o *substratum*, a base do universal *reflexo*. — Nem podia ser de outro modo. A nossa inteligência, quando forma o universal *reflexo*, não faz senão *referir* uma essência *abstrata* aos indivíduos reais, em que ela se encontra ou pode encontrar-se, e por isso, a considera como *uma* coisa *comum* a muitos entes. Ora, a inteligência não poderia considerar uma coisa como *comum* a muitos entes, existentes na realidade, se nestes não existisse *realmente* essa coisa, *comum* a todos, que não é senão a essência. — Portanto, — se o universal *direto* tem o seu fundamento *imediato* ou *próximo* na realidade, porque a essência, que se considera *em si mesma*, existe na realidade (embora na realidade não exista pelo mesmo modo porque existe na inteligência), — o universal *reflexo* tem na realidade o seu fundamento *mediato* ou *remoto*, porque a essência, que se considera como *abstrata* e *comum* a muitos entes, é uma coisa *real* e *objetiva*. (Cfr. S. Tomás in I *Sent.*, Dist. 19, q. 5, a.1) — Por isso, quando dizemos que o universal é um ente *lógico*, ou ente de *razão*, — não nos referimos à *essência*, que se abstrai dos indivíduos pela consideração *direta* da inteligência e que é *real* ou *objetiva*, anterior a toda a consideração, — nem nos referimos ao *universal*, considerado no seu *fundamento* (pois este também, como vimos, é *real*), — mas referimo-nos exclusivamente ao próprio caráter da *universalidade*, enquanto se une *acidentalmente* à essência. Em poucas palavras: no *universal* devemos considerar duas coisas: a *essência* e a *forma* de *universalidade*, que a essência reveste. A *essência* é ente *real*; a *forma de universalidade* é ente *lógico*, ou de *razão*.

*

Onde existem os *universais?*... Eis uma das mais antigas e ruidosas questões, que se tem agitado no campo da ciência. As muitas e diversas soluções, apresentadas pelos filósofos, podem reduzir-se a *três*. A *primeira* é a dos que afirmam que os *universais* não existem, de *modo algum*, nas coisas singulares e materiais, existentes na realidade. A *segunda* é a dos que, pelo contrário, sustentam que os *universais* existem, enquanto *tais*, na *realidade*. A *terceira* é a dos que, seguindo um caminho médio, ensinam que os *universais* existem — *em potência* ou *fundamentalmente* na *realidade*, — *em ato* ou *formalmente* na *inteligência*. — Tendo suficientemente desenvolvido essa terceira opinião, que é conhecida pelo nome de *realismo moderado* e que foi defendida por *Aristóteles*, e depois por *S. Boécio*, pelo *B. Alberto Magno*, por *S. Boaventura*, e, sobretudo, pelo Angélico *S. Tomás de Aquino*, resta-nos examinar e criticar as outras duas opiniões.

a) Primeira opinião. — A *primeira* opinião, a qual, como dissemos, afirma que os *universais* não existem, de *modo algum*, na realidade, foi sustentada pelos sequazes do *nominalismo* e do *conceptualismo*.

a) O *nominalismo* diz assim: os chamados *universais* não eram, no princípio, senão nomes *singulares*, que denotavam *indivíduos*. Esses nomes *singulares* tiveram, em seguida, um sentido mais lato e extenso, e foram empregados para denotar muitos outros indivíduos, semelhantes aos conhecidos; daí a *universalidade* dos nomes. Portanto, os *universais* existem exclusivamente nas *palavras*, não passam de simples *nomes*, aos quais não corresponde nenhuma realidade da natureza e nenhum con-

ceito da inteligência. — Defenderam o *nominalismo* — Epicuro (341-270 a. C.) e os *sensualistas* na antiguidade, — Roscellino († 1089) e Guilherme Occam (1280-1343) na idade média, — Tomás Hobbes (1588-1619), David Hume, Smith, Condillac, Dugald-Stewart, Taine, Ribot, Wundt, os modernos *materialistas* e *positivistas*, que só admitem imagens sensíveis e concretas.

O *nominalismo* é falso pelas seguintes razões. Os *nomes* são sinais externos das idéias. Logo, se existem nomes *universais*, devem existir também idéias *universais*; aliás deveríamos dizer que há sinais, que não têm significação, e que há palavras, que não dizem nada. — Além disso, perguntamos aos *nominalistas*: porque motivo, vendo um indivíduo da mesma espécie, denotamo-lo com o mesmo nome? Respondem: porque é semelhante aos outros. Otimamente. Mas como poderíamos nós conhecer aquela semelhança, se não possuíssemos já a idéia de uma espécie, ou essência, que, abstraindo dos caracteres individuais, exprimisse exclusivamente o que é comum a vários indivíduos? Logo, a imposição do mesmo nome a indivíduos semelhantes pressupõe uma idéia *universal*. — Finalmente, o *nominalismo* destrói todas as *ciências*, porque essas têm por objeto as idéias *universais*, e não as *singulares*.

b) O *conceptualismo* sustenta — que os *universais* existem nos *conceitos*, mas *de modo algum na realidade*, — e que por isso, os *universais* são meras *idéias*, às quais nenhuma realidade *objetiva* corresponde. — Defenderam essa opinião — os *Estoicos* na antiguidade, — Pedro Abelardo (1079- 1142) na idade média, — Descartes e Kant na idade moderna.

O *conceptualismo* é falso. Com efeito, assim como os *nomes* são sinais dos *conceitos*, assim também os *conceitos* são essencialmente sinais das *coisas*. Logo, se existem conceitos *universais*, deve existir uma realidade objetiva, que de algum modo lhes corresponda. — Além disso, todas as ciências, à exceção da Lógica, têm por objeto as coisas *reais*, e não as ideais. Mas, se fosse verdadeiro o *conceptualismo*, as ciências ocupar-se-iam de fantasmas vãos; daí o *ceticismo*. — Finalmente, os *conceptualistas* admitem que nós percebemos a semelhança existente entre vários indivíduos e que, em vista dessa semelhança, designamos com o mesmo conceito muitos entes singulares. Ora, não poderíamos afirmar uma semelhança entre muitos entes singulares, se nestes não existisse realmente um elemento *comum* a todos. Este elemento *comum* a muitos entes é o *universal*. Logo, o *universal* existe de *algum modo* na realidade *objetiva*.

b) Segunda opinião. — A *segunda*, opinião afirma, como vimos, que os *universais* existem, enquanto *universais*, nas coisas reais e objetivas; de modo que fora da nossa inteligência existe o *gênero*, a *espécie*, etc. É o *realismo exagerado*. — Mas os sequazes dessa opinião não explicam todos do mesmo modo a pretendida existência do *universal*, como *tal*, na realidade. Alguns, como os *Platônicos*, disseram que os *universais*, como *tais*, subsistem em *si mesmos*, fora da inteligência. Outros, como Guilherme de Champeaux (1070-1120) e David de Dinant, embora não admitissem a subsistência dos *universais* em si mesmos, como formas separadas dos entes singulares, contudo disseram que eles existem *atualmente* na realidade, porque a *essência* das coisas visíveis é *realmente única* e *numericamente idêntica* em todas, de modo que uma coisa não é, ou não parece distinta de outra senão pelos acidentes externos. Os *transcendentais* modernos levaram essa opinião ao mais crasso panteísmo, dizendo que existe uma única substância, da qual as coisas,

149. Fundamento supremo da objetividade das idéias universais. — As idéias *universais*, se têm o seu fundamento próximo nas coisas criadas, têm o seu fundamento *supremo* na realidade da própria Essência infinita de Deus. Porquanto, todas as coisas criadas são outras tantas cópias dos arquétipos, que a inteligência do Artífice eterno forma e que importam alguns dos infinitos modos, porque a Essência divina pode ser representada na criação. Assim, pode dizer-se que as coisas criadas são impressões visíveis da invisível ciência divina. Medidas pela ciência

---

que nos cercam, são apenas modificações. Outros, sequazes de *Scoto*, ensinaram que a *essência*, considerada em si mesma, e fora de toda a reflexão da inteligência, tem a capacidade de existir, indiferentemente, neste ou naquele indivíduo, e é por si *universal*.

O *realismo exagerado* é falso. Porquanto, se os *universais* existissem, como tais, fora da inteligência, deveríamos dizer que, na realidade e independentemente de todo a ato intelectual, existem os *gêneros* e as *espécies*, como *tais*; de modo que poderíamos dizer que um indivíduo humano, por ex., *Pedro*, é *espécie*. Ora, ninguém pode admitir tal absurdo. — Além disso, os *universais*, que são o objeto da nossa inteligência e de que se ocupa a ciência, são imutáveis, incorruptíveis, necessários, eternos, em relação à *essência abstrata*, que eles exprimem. Ora, tudo o que existe ou pode existir na realidade é mutável, corruptível, contingente, temporal. Logo, os *universais* não existem, como *tais*, na realidade.

Pelo que deixamos dito podemos apreciar as diversas formas desta opinião. — Quanto aos *Platônicos*, diremos com *Aristóteles* que eles partem de ura falso princípio, supondo que, quando a inteligência separa, a essência das notas individuais, tal separação é *real*. Dessa suposta separação *real* é claro que não pode derivar senão a subsistência dos *universais*, como tais, fora da inteligência. Ora, o princípio estabelecido é falso; porque, como explicamos, essa separação não é *real*, é apenas *intencional* (Cfr. *Arist.*, *Post. Analyt.*, lib. II, lect. 2; *Metaph.*, lib. VII, lect. 14). — Quanto a *Guilherme de Champeaux*, diremos com S. Tomás que as substâncias singulares e indivíduas são diversas e distintas entre si, não só porque as propriedades acidentais de uma são diversas e distintas das propriedades acidentais de outra, mas também; e sobretudo, porque a matéria e a forma de uma não são a matéria e a forma de outra. A forma, embora possa, por si, ser *especificamente* una em vários seres, contudo é *numericamente* multíplice, porque se torna *indivídua* em cada ente singular, e o princípio dessa individuação é, como veremos, a matéria. — Quanto aos *Scotistas*, diremos que eles fundam o seu raciocínio num equívoco. Não negamos que a essência, considerada *em si mesma*, e como existe na inteligência, seja dotada de uma certa *comunidade* ou *multiplicidade negativa*, ou de uma indiferença para existir neste ou naquele indivíduo, e que, sob este aspecto, possa chamar-se *universal*. Mas daí não se segue que essa essência exista na realidade. Porquanto, a essência — se tem essa *comunidade* ou *multiplicidade negativa*, quando se considera *em si mesma* e na inteligência, — não a tem, quando se considera na realidade; pois a essência não existe na realidade senão porque existe nos indivíduos singulares, e o que existe num indivíduo não pode pertencer a outro. Nem todas as propriedades, que convêm a um ente, enquanto existe na inteligência, convêm ao mesmo, enquanto existe na realidade.

divina, as coisas criadas medem, pela sua vez, a ciência humana. Essas coisas, atuando na nossa inteligência, deixam aí impressa uma imagem, que representa a *essência*, abstraída das condições materiais e por isso, *universal*: de onde as idéias *universais*. Logo, as idéias *universais* têm o seu fundamento *supremo* na realidade da Essência infinita de Deus.[1]

CAPÍTULO SEGUNDO
Meios para a aquisição da verdade

Sumário: — Inteligência e razão. — Consciência e memória intelectual. — Sentidos internos e externos. — Testemunho, suas espécies e transmissão.

ARTIGO I
Inteligência e razão

150. Classificação desses meios. — Os *meios* para a aquisição da verdade são: a *inteligência*, a *razão*, a *consciência*, a *memória intelectual*, os

1 A inteligência humana possui idéias *universais*. Essas idéias não se contemplam na *Essência divina*, que nos é invisível, mas são recolhidas das coisas criadas. Embora recolhidas das coisas criadas, as idéias *universais* representam as *essências*, não concretas e singulares, como existem na realidade, mas abstratas e universais. — Transportadas numa ordem ideal, as essências revestem os atributos de necessidade, imutabilidade, eternidade, etc., que, se não se identificam com os correspondentes atributos de Deus, contudo são *reflexos* destes. Imutáveis, necessárias, eternas na inteligência divina, as essências das coisas criadas devem participar desses dotes, quando atuadas na criação. Sendo imutável, necessário, eterno o selo, também imutável, eterna, necessária é proporcionalmente a impressão. — E, se a impressão foi feita na matéria mutável, contingente, temporal, basta uma simples abstração da inteligência para separar da matéria a mesma impressão e fazer, deste modo, resplandecer as nobilíssimas propriedades, de que as essências criadas são dotadas na inteligência divina. — Por isso, a ciência humana participa, no sentido explicado, da própria ciência divina. Diz S. Tomás: "Sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in animabus nostris, ita e converso formae (rerum) non sunt nisi quaedam sigillatio divinae scientiae in rebus". (*De scientia Dei*. a. 1). A *objetividade* das idéias *universais* e, em geral, da ciência humana não podia ser nem mais solidamente estabelecida, nem mais luminosamente explicada!

sentidos internos e *externos*, e o *testemunho*. — Os *primeiros* são *intrínsecos*; o *último* é *extrínseco*. — Neste artigo tratamos da *inteligência* e da razão; nos seguintes, dos outros *meios*.[1]

151. Inteligência. — *Inteligência*, considerada como meio *especial* para a consecução da verdade, é a faculdade, pela qual apreendemos

---

1 A *inteligência* é propriamente a *única* faculdade, que o homem possui para adquirir a *verdade*; porque só ela, por ser *espiritual*, conhece a *relação* entre o predicado e o sujeito. Os *meios*, pois, que enumeramos, — ou são essa mesma faculdade intelectual que toma diversos nomes (*inteligência*, *razão*, *consciência*, *memória*), conforme a diversidade dos atos, que exerce, ou das verdades, que adquire, — ou são *instrumentos* (*sentidos* e *testemunho*), de que ela se serve para alcançar o seu fim. — A classificação dos *meios* para a aquisição da verdade é *completa*. Com efeito, todas as verdades, que podemos conhecer, — ou são descobertas por nós — ou nos são ensinadas por outros. — Se são descobertas por nós — ou representam entidades *imateriais*, ou exprimem entidades *materiais*. — Se representam entidades *imateriais*, — ou são idéias *universais* e juízos dotados de evidência *imediata*, e são percebidas pela *inteligência*; — ou são juízos dotados de evidência *mediata*, e são percebidas pela *razão*; — ou são as operações *espirituais*, existentes *atualmente* no espírito, e são percebidas pela *consciência*; — ou são as *próprias* percepções *intelectuais passadas*, e são percebidas pela *memória intelectual*. — Se exprimem entidades *materiais*, — ou se referem aos objetos *externos*, e a inteligência percebe-as por meio dos sentidos externos, — ou se referem aos objetos *internos*, e a inteligência percebe-as por meio dos sentidos *internos*. — Se as verdades nos são ensinadas por outros, temos o *testemunho*, que é *divino* ou *humano*. (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 79, aa. 7, 8; *De Verit*, q. 10, a. 3; c. *Gent.*, l. I, c. 31).

A *Lógica* e a *Metafísica* ocupam-se das nossas faculdades *perceptivas*, mas *sob diversos* apectos. A *Metafísica* estuda-as enquanto têm uma certa natureza e um correspondente *modo* de operar; a *Lógica* considera-as enquanto são *meios legítimos para a consecução da verdade*.

As nossas faculdades *perceptivas* serão meios legítimos para a consecução da verdade, se forem, pela sua própria natureza, *verazes* com relação ao seu objeto próprio. Que sejam elas naturalmente dotadas dessa *veracidade*, é uma das verdades evidentes, que não precisam nem podem ser demonstradas *sem petição de princípio*. Porquanto, toda a demonstração, exigindo o uso e o exercício das nossas faculdades perceptivas, supõe como certa e indiscutível a sinceridade ou legitimidade dessas faculdades. Essa verdade, pois, pode ser mais *explicada*, do que *demonstrada*. A *explicação* é a seguinte. Todas as faculdades perceptivas estão naturalmente ordenadas para conseguir a verdade, cada uma na sua esfera e com relação ao próprio objeto. Ora, não poderiam elas estar naturalmente ordenadas para conseguir a verdade, se não fossem por si verazes; aliás o Autor da natureza teria dotado o homem de instrumentos essencialmente incapazes de conseguir o próprio fim. — Portanto, se na percepção das nossas faculdades pode haver e há engano, este não depende de um vício inato ou de uma natural ineptidão das mesmas, mas unicamente de circunstâncias acidentais, como veremos (C. *Gent.*, III, 107).

a *essência* das coisas e os *primeiros princípios* da demonstração. — Os *primeiros princípios* da demonstração são *verdades, dotadas de evidência imediata* e *percebidas pela simples inspeção ou análise dos termos*; como, por ex., o todo é maior que uma sua parte.[1]

152. Objeto da inteligência. — O *objeto*, pois, da inteligência é constituído pela *essência* das coisas e pelos *primeiros princípios* da demonstração. — Os principais *princípios ord.*:

I. Pr. de *identidade* — um ente é idêntico a si mesmo.

II. Pr. de *contradição* — um ente não pode ser e deixar de ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto.

III. Pr. de *conveniência* — dois entes, cada um dos quais é igual a um terceiro, são iguais entre si.

IV. Pr. de *desconveniência* — dois entes, dos quais um só é igual a um terceiro, não são iguais entre si.

V. Pr. de *substancialidade* — o acidente supõe a substância.

VI. Pr. de *causalidade* — o efeito exige ou tem uma causa.

VII. Pr. de *razão suficiente* — todo o ente tem uma razão suficiente.[2]

---

1 Diz S. Tomás: "Nomen *intellectus* dupliciter accipi potest. *Uno modo* secundum quod se habet ad hoc tantum a quo primo nomen impositum fuit (*intelligere* enim est quasi *intus legere*); et sic dicimur proprie intelligere, cum aprehendimus *quidditatem* rerum, vel intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui, notis rerum qnidditatibus, sicut sunt *prima principia*, quae cognoscimus cum terminos cognoscimus... *Alio* modo potest accipi intellectus communiter, secundum quod ad omnes operationes se extendit, et sic comprehendit *opinionem* et *ratiocinationem*" (*De Ver.*, q. 1, a. 12).

2 A *inteligência*, sendo faculdade *imaterial*, tem por objeto o *imaterial*. — O *imaterial* é *incomplexo* ou *complexo*. O *incomplexo* é a *essência* das coisas; o *complexo* é uma *verdade*. — A *verdade*, quando é dotada de evidência *imediata* e é percebida pela simples inspeção dos termos, torna-se e é *primeiro princípio* da demonstração. (*Posterior.*, lib. I, lect. 7).

Expliquemos a natureza, desses *princípios. Princípio*, em geral, é uma coisa, de que procede outra. Diz S. Tomás: "Principium est omne id, a quo aliquod procedit" (*Sum. Th.*, p. I, q. 33, a. 1). Como a coisa, de que uma outra procede, pode ser uma *realidade*, ou uma *verdade*, daí um dúplice princípio; — o princípio *real*, de que procedem os entes *reais*, — e o princípio *lógico*, de que procede a *demonstração*. — O princípio *lógico* pode ser *primeiro* e *segundo*. O *primeiro* é uma verdade, que — se refere à nossa *primeira idéia*, que é a do *ente*, enquanto *ente*, — é anterior a toda a tese e a toda a hipótese, — penetra, de um modo explícito ou implícito, em todas as demonstrações, — e estende-se a todas as disciplinas e ciências. O *segundo* é uma verdade, que — se refere a um *particular modo* do ente, — tem o seu fundamento

153. A inteligência não se engana na apreensão da essência das coisas.

a) Nenhuma faculdade se engana na apreensão do objeto *próprio*; porque existe um nexo natural entre a faculdade e o seu objeto *próprio*, e por isso, se a faculdade se enganasse com relação a esse objeto, deveria dizer-se que ela foi feita, e não foi feita para o seu objeto: o que é absurdo. Ora, o objeto *próprio* da inteligência é a *essência* das coisas. Logo, a inteligência não se engana na apreensão da *essência* das coisas.[1]

---

e a sua resolução numa verdade anterior, — e abrange uma especial ciência ou disciplina. — Os *primeiros princípios* costumam chamar-se também — *axiomas*, ou *dignidades*, porque ocupam um lugar proeminente na ordem dos conhecimentos humanos, — *metafísicos*, porque são compostos de idéias *universais* e referem-se à *essência* das coisas, — *analíticos* porque, neles, a conveniência do predicado com o sujeito é percebida pela simples *análise* dos termos, — *imediatos*, porque são percebidos de um modo *imediato*, sem discurso. — Estes *primeiros princípios* distinguem-se dos *princípios de fato*, constituídos por verdades *sintéticas*, cujo predicado atribui-se ao sujeito, não pela análise dos termos, mas unicamente pela *experiência*, como: o sol resplandece, o mundo existe.

Os *primeiros princípios*, ou *axiomas*, são verdades metafísicas, e delas se ocupa, com o devido desenvolvimento, a *Metafísica*. Todavia, a *Lógica* não pode deixar de indicá-los, visto serem eles a base das verdades *lógicas* e o fundamento de toda a demonstração. — Reservando-nos, portanto, a provar, na *Ontologia*, a verdade desses *princípios*, sobretudo dos princípios de *contradição* e de *causalidade*, limitamo-nos a um ou outro apontamento. — Em todos os *princípios* está contido o princípio de *contradição* (porque em todas as idéias está contida a idéia de *ente*, da qual é contraditória à idéia de *não-ente*); de modo que os outros princípios se podem considerar como diferentes formas desse princípio. — O princípio de *identidade* pode também formular-se assim: *o que é, é*. Aplicações deste princípio são os seguintes: — a verdade deve ser absolutamente coerente a si mesma (princípio de *coerência*), — nenhum ente pode ter propriedades opostas. — O princípio de *razão suficiente* não deve confundir-se com o de *causalidade*, porque o *ser* não pode confundir-se com o *ser efeito*. Deus não pode ser *efeito*, porque a Causa primeira não pode ser causada, mas tem a *razão* suficiente da sua existência na infinita *perfeição* da sua essência. — Leibniz disse — que o princípio de *contradição* é o fundamento das verdades *necessárias*, — e que o princípio de *razão suficiente* é o fundamento das verdades *contingentes*. Essa opinião não pode admitir-se. Porquanto, se é certo que era todas as verdades *contingentes* se acha incluído o princípio de *razão suficiente*, é certo também que este mesmo *princípio* se funda no *princípio* de *contradição*: porque, se pudesse dar-se uma coisa sem *razão suficiente*, uma e a mesma coisa *teria e não teria* razão de ser: o que é contrário ao princípio de *contradição*.

1 É a sapientíssima doutrina de S. Tomás. Existe um nexo essencial entre as coisas; uma está, pela própria natureza, ordenada para outra; e, em virtude dessa

b) Se a inteligência se enganasse na apreensão da *essência* das coisas, enganar-se-ia, ou porque atribui à essência uma propriedade, que não tem, ou porque lhe nega uma propriedade, que tem. Ora, a inteligência, quando apreende a *essência* das coisas, não lhe atribui, nem lhe nega propriedade alguma. Logo, não se engana na apreensão da *essência* das coisas.[1]

---

ordem, uma opera sempre do mesmo modo com relação à outra e alcança sempre o seu escopo. Este nexo, essencial e necessário, existe também entre a faculdade e o seu objeto *próprio*. — Objeto *próprio* de uma faculdade é o que *primeiramente* e por *si mesmo* é percebido pela mesma faculdade. Diz S. Tomás: "Id quod est *primo* et *per se* cognitum a virtute cognoscitiva est *proprium* objectum ejus" (*Sum. Th.* p. I. q. 85, a. 8). — A faculdade tem toda a sua razão de ser na existência e na índole do seu objeto *próprio*, e, estando natural e necessariamente ordenada para ele, natural e necessariamente o alcança, ou não se engana na apreensão do mesmo. Se assim não fosse, se a faculdade pudesse enganar-se na apreensão do objeto *próprio*, devia dizer-se que ela está e não está ordenada para o seu objeto; — está ordenada, porque tende para esse objeto, — não está ordenada, porque o não alcança: o que é absurdo. — Ora, o objeto *próprio* da inteligência é a *essência* das coisas; porque é essa que *primeiramente* e por si é percebida pela inteligência. Ensina S. Tomás: "*Quidditas* rei est proprie objectum intelectos" (*De ver.*, q. 1. a. 12). — Portanto, a inteligência não pode enganar-se na apreensão da essência das coisas. Diz S. Tomás: "Ad *proprium* objectum unaquaeque potentia *per* se ordinatur, *secundum quod ipsa*. Quae autem sunt hujusmodi, semper eodem modo se habent. Unde, manente potentia, nou deficit ejus judicium circa *proprium* objectum. Objectum autem *proprium* intellectus est *quidditas* (*essentia*) rei; unde circa *quidditatem* rei, per se loquendo, intellectus *non fallitur*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 85. a. 6). — Pode a *apreensão* da inteligência ser *deficiente*, *imperfeita* e mesmo *negativa*; mas nunca pode ser *falsa*. E de que modo poderia ser falsa? Talvez porque, em vez de representar a essência de uma coisa, representa a essência de outra? Mas nesse caso a apreensão é verdadeira com relação à essência, que é representada, e, assim, é sempre verdadeira. — Se, pois, a inteligência se engana, alguma vez, na simples apreensão de uma essência, não se engana enquanto *apreende simplesmente* uma essência, mas enquanto nessa apreensão enxerta, explícita ou implicitamente, um juízo. E esse juízo pode introduzir-se por dois modos: — ou quando a essência de uma coisa se atribui a outra (p. ex. quando a definição do *círculo* se atribui ao *triângulo*): — ou quando a uma essência se atribui um elemento estranho (p. ex. quando se define o homem: animal racional quadrúpede). Mas é claro que então o erro pertence propriamente ao juízo, latente na apreensão, e não à própria apreensão. Essa é sempre verdadeira (*Sum. Th.*, p. I, q. 17, a. 3; q. 85, l. c.).

1 A *falsidade* encontra-se, própria e formalmente, no *juízo*, quando a um sujeito atribuímos um predicado, que não lhe convém, ou quando lhe negamos um predicado, que lhe convém. Ora, a nossa inteligência, quando apreende simplesmente,

154. A inteligência não se engana na apreensão dos primeiros princípios.

a) Os *primeiros princípios* são juízos, cujo predicado está e se conhece, de uma maneira evidente e imediata, contido necessariamente na própria *essência* do sujeito, de modo que quem percebe essa *essência*, percebe nela e por ela o predicado; e assim a apreensão dos *primeiros princípios* reduz-se à apreensão da *essência* das coisas. Ora, a inteligência não se engana na apreensão da *essência* das coisas. Logo, nem se engana na apreensão dos *primeiros princípios*.[1]

---

uma *essência*, limita-se a considerar essa *essência*, sem lhe atribuir ou negar alguma propriedade ou nota, de que está ou pode estar cercada na realidade, e por isso, a apreensão não pode deixar de ser verdadeira. *Abstrahentium non est mendacium*; dizem os escolásticos. A *abstração*, pela qual consideramos uma coisa sem outra, não é erro, nem fonte de erros. O *erro*, como acabamos de dizer, começa, quando se pronuncia um *juízo*, explícito ou implícito (*Sum. Th.* p. I, q. 85, a. 1 ad 1).

1 Chamamos a atenção sobre este argumento. A inteligência, enquanto é um meio *especial* para a consecução da verdade, pronuncia, exclusivamente, aqueles juízos, cujo predicado está contido na noção do sujeito. Ora, a inteligência ou tem a noção do sujeito, ou não a tem. Se não a tem, não pode pronunciar nenhum juízo. Se a tem, conhece, ao mesmo tempo, que o predicado convém, ou não convém ao sujeito: e, quando afirma esta conveniência ou desconveniência por meio do juízo, é impossível que se engane, como é impossível que não conheça o sujeito, quando o conhece. Diz o Angélico Doutor: "Intellectus *naturaliter* et ex *necessitate* inhaeret primis principiis". (*Summ. Th.*, p. I, q. 82, a. 2). — Na doutrina do S. Doutor, a natureza dos *primeiros princípios* é tal que não só é necessário que eles sejam por si verdadeiros, mas também é necessário que se veja essa verdade. Diz assim: "Proprium horum principiorum (primorum) est quod non solum necesse est ea vera per se esse, sed etiam necesse est videri quod sunt per se vera" (*Post. Analyt.*, I, l. 19). E não pode deixar de ser assim. Estes *princípios* exprimem todos o princípio de *identidade*, ou deste recebem toda a força. O sujeito e o predicado são e aparecem por tal modo unidos, que a afirmação ou a negação de um importa a afirmação ou a negação do outro.

Daí se segue que, na apreensão dos *primeiros princípios*, a inteligência não se engana — nem *por si mesma*, — nem por uma *acidentalidade*. Porque, estando o predicado contido na definição ou *essência* do sujeito desses juízos, a inteligência entanto pode enganar-se na apreensão dos princípios, enquanto pode enganar-se na apreensão do *sujeito*. Ora, a inteligência não pode enganar-se na apreensão do *sujeito* desses princípios — nem *por si mesma*, nem por uma *acidentalidade*. Não pode enganar-se *por si mesma*; porque o *sujeito* desses princípios constitui o objeto *próprio* da inteligência, e esta não se engana na apreensão do objeto *próprio*. Não pode enganar-se por uma *acidentalidade*; porque o engano, se é possível com relação aos conceitos *mediatos* ou

b) Se a inteligência se enganasse na apreensão dos *primeiros princípios*, o engano podia provir — ou da parte dos *princípios*, — ou da parte da *inteligência*. Ora, o engano — não pode provir da parte dos *princípios*, porque são por si certíssimos e evidentíssimos; — nem pode provir da parte da *inteligência*, porque a inteligência conhece os *primeiros princípios*, não por um *termo médio*, mas imediatamente e sem discurso, enquanto, por uma simplicíssima e facílima análise, conhece que o predicado está contido na *essência* do sujeito. Logo, a inteligência não se engana na apreensão dos *primeiros princípios*.[1]

155. Regras para a inteligência. — A *inteligência* será um

complexos, formados por precedentes juízos, não é possível com relação aos conceitos *imediatos* e *simplicíssimos*, que constituem o sujeito dos *primeiros princípios* e que são os de *ente*, *todo*, *parte*, *causa*, *efeito*, etc.

1 Notamos, para a eficácia do argumento, que o *termo médio* é necessário, quando a inteligência ignora se o predicado convém, ou não, ao sujeito; porque, então, comparam-se o predicado e o sujeito com esse termo médio, e o resultado da comparação é a afirmação da conveniência ou da desconveniência do predicado com o sujeito. Mas quando o predicado pertence à própria essência do sujeito, pelo fato mesmo de conhecermos o sujeito, conhecemos que lhe convém esse predicado. Por isso, logo que sejam conhecidos os termos da proposição, afirma-se *imediatamente* a conveniência ou a não-conveniência do predicado com o sujeito. — As proposições, que exprimem os *primeiros princípios*, dizem-se e são *conhecidas por si mesmas e em relação a nós (per se notae et quoud nos)*. São conhecidas — *por si mesmas*, porque o predicado está incluído na noção do sujeito, — e em relação a *nós*, porque vemos *imediatamente* essa inclusão. (*De Ver.*, q. 10, a. 12).

O dito acerca da legitimidade da *inteligência* é mais uma *explicação* do que uma *demonstração*. Porquanto, essa legitimidade é de uma evidência tão *imediata*, que *não pode* ser rigorosamente *demonstrada*, — nem seriamente *impugnada* sem *petição de princípio*. — Não pode ser rigorosamente *demonstrada*; porque, baseando-se a demonstração em princípios, que, em última análise, hão de ser *imediatamente* evidentes, segue-se que, para provar a legitimidade da *inteligência*, devemos já supô-la como meio legítimo para o percepção do seu objeto. — Mas do fato de a legitimidade da inteligência não se poder demonstrar com todo o rigor, não se segue que ela seja menos evidente. Não pode demonstrar-se por isso, mesmo que a sua evidência é *imediata*. O sol não se demonstra, vê-se. — Nem pode ser seriamente *impugnada* sem *petição de princípio*. Quem impugnasse a legitimidade da *inteligência* na apreensão dos *primeiros princípios*, deveria fazer uma argumentação baseada, em última análise, nos mesmos *princípios*, e por isso, admitiria a legitimidade da *inteligência* ao mesmo tempo que a impugna. — Portanto, quem nega os *primeiros princípios*, nega-os *aparentemente* e por *ostentação*, mas não *internamente* e por convicção. A proposição *contraditória* de um *princípio primeiro* é um absurdo, e o absurdo não se concebe, embora se exprima. (Cf. *Post. Analyt.*, I, 1. 19).

*

Muitos escritores têm desvirtuado a *natureza* dos *primeiros princípios*. — Façamos um breve exame crítico de algumas dessas opiniões.

a) Kant afirma que, para explicar a *necessidade evidente* dos *primeiros princípios* da razão, basta admitir um *hábito cego* e *inato*, que ele chama *forma a priori* da nossa mentalidade. — Mas se assim fosse, todos os nossos juízos, que uma longa experiência tornou habituais, — p. e., o fogo queima, o corpo é pesado, — teriam a mesma necessidade evidente. E, todavia, não é assim; porque podemos conceber um fogo, que não queima, e um corpo, que não é pesado. A *necessidade evidente* dos princípios da razão, longe de ser o produto de um hábito cego, é o resultado da clara percepção de uma relação necessária entre o sujeito e o predicado. O hábito poderá transformar um juízo *reflexo* em juízo *espontâneo*, algo *confuso*; mas um juízo espontâneo, embora confuso, não é um juízo *sintético a priori*, que se enuncie necessariamente, sem nenhuma razão, nem distinta nem confusa.

b) O mesmo Kant afirma que os *primeiros princípios* e, em geral, os juízos *analíticos* se reduzem a uma *tautologia* (A = A). — Contestamos a afirmação de Kant. O sujeito e o predicado, nos juízos *analíticos*, não são *formalmente* idênticos, e o predicado exprime de um modo *explícito* e *distinto* o que o sujeito exprimia de um modo *implícito* e *confuso*. Além disso, quando se compara o predicado com o sujeito, aparecem novas relações entre esses dois termos, novos respeitos, que antes não apareciam. Finalmente, se assim fosse, também a *Matemática* reduzir-se-ia a uma *tautologia*; o que nem o próprio *Kant* admite, porque diz que as conclusões matemáticas são juízos *sintéticos a priori*.

c) Stuart Mill (*Log*, t, I, p. 202), seguido por todos os *positivistas*, diz que os *primeiros princípios*, ou *axiomas*, são as *mais universais induções da experiência sensível*. — Negamos que os *primeiros princípios* sejam as mais universais induções da experiência. Porquanto, esses *princípios* exprimem verdades *analíticas* e *metafisicamente necessários*, ao passo que as *induções da experiência sensível*, embora gerais, são por si *sintéticas* e *metafisicamente contingentes*. Ora, o *mais* não pode identificar-se com o *menos*. Além disso, a inteligência, para aderir aos *primeiros princípios*, deve perceber si existência de um nexo *necessário* e *imutável* entre o predicado e o sujeito. Ora, a experiencia sensível, só por si, é absolutamente incapaz de manifestar um nexo *necessário* e *imutável*: porque, se atesta o *fato* do nexo, não pode atestar a *natureza* dele, isto é, não pode dizer se o nexo é necessário ou contingente, imutável ou mutável. Logo, os *primeiros princípios* não são as mais universais induções da experiência sensível.

*

Pergunta-se: onde têm seu fundamento os *primeiros princípios*?

Respondemos que os *primeiros princípios* têm o seu fundamento *próximo* nos *fatos da natureza*, e o seu fundamento *último* na *Inteligência de* Deus, — Desenvolvamos essa resposta.

a) Os *primeiros princípios* têm o seu fundamento *próximo* nos *fatos da natureza*. Essa proposição tornar-se-á evidente, se considerarmos a origem dos nossos conhecimentos intelectuais. O primeiro objeto, que a nossa inteligência percebe no estado

atual, é a *essência* das coisas *materiais*, e esta *essência* é o objeto *próprio* da mesma faculdade. Diz S. Tomás: "*Primum*, quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est *quidditas* rei *materialis*; quae est nostri intellectus obiectum" (*Sum. Th.*, p. 1, q: 88, a. 3). — A apreensão da *essência* é o *primeiro* ato da inteligência. Percebendo a essência das coisas, a inteligência percebe os *elementos*, de que a essência é constituída. O primeiro destes elementos percebidos é o *ente*, e por isso, a primeira e universalíssima noção, que está contida em todas as noções e em que todas se resolvem, é a noção de *ente*. — Concebida a noção ou idéia de ente, a inteligência afirma imediatamente a *repugnância do ente* com o *não-ente*, com o *nada*, e pronuncia o princípio de *contradição: uma coisa que é não pode deixar de ser enquanto é*. Como também, a formação de outras idéias (depois da do *ente*), por ex., das idéias de *substância*, de *causa*, de *ordem*, etc., da origem a outros *princípios*, — ao princípio de *causalidade*, de *razão suficiente*, etc. — Essa prontidão e facilidade, com que a nossa inteligência, depois da percepção da *essência*, pronuncia os *primeiros princípios*, é chamada por S. Tomás *hábito natural* da inteligência humana, e os mesmos *princípios* são chamados *inatos*. Mas, repetimos, os *primeiros princípios* podem chamar-se *inatos*, não enquanto sejam infundidos por Deus na nossa inteligência no momento da criação, — mas enquanto recebemos de Deus uma *natural* disposição para os pronunciarmos, e enquanto os pronunciamos depois de uma facílima e simplicíssima *abstração*. Diz S. Tomás: "Intellectus *principiorum* dicitur esse *habitus naturalis*; ex ipsa enim natura animae intellectualis convenit homini quod statim, cognito quid est *totum* et quid est *pars*, cognoscat quod *omne totum est mains sua parte;* et simile est in ceteris. Sed quid sit *totum* et quid sit *pars*, cognoscere non potest nisi per species intellegibiles a *phantasmatibus* acceptas" (*Sum. Th.*, I-II, q. 51. a, 1). E o S. Doutor repete a cada passo que o conhecimento dos *primeiros princípios* se funda no testemunho dos sentidos, e por isso, nos fatos particulares: "Ipsorum *principiorum* cognitio in nobis ex *sensibilibus* causatur; nisi enim aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere quod totum esset maius parte" (*C. Gentes*, I. II, c. 83). Concluímos que os *primeiros princípios* têm o seu fundamento *próximo* nos fatos da natureza.

b) Mas se os *primeiros princípios* têm o seu fundamento *próximo* nos fatos da natureza, não têm nesses fatos o seu fundamento *último* (como pretendem os *positivistas*). Os fatos são *mutáveis e contingentes*, ao passo que os *primeiros princípios* exprimem uma verdade *imutável*, *necessária*, *eterna*, que não deixaria de ser o que é, embora não existisse fato algum. — Dizemos, pois, que esses *princípios* têm o seu fundamento *último* na *Inteligência de* Deus. Porquanto, os *princípios*, sendo verdades, devem residir na *inteligência*, como em seu sujeito. Essa inteligência não pode a do homem: porque os *princípios* impõem-se à nossa inteligência, e devemos aceitá-los; eram verdades antes de nós os percebermos, e não deixariam de o ser ainda que a nossa inteligência acabasse. Logo, a inteligência, em que, como em sujeito próprio, residem os *princípios*, deve ser a de Deus; porque verdades *necessárias* só podem ter o fundamento *último* numa inteligência *necessária*, e essa é a de Deus. — Bossuet escreve: "Ainda que não houvesse na natureza algum triângulo, seria sempre certo e indubitável que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos. O que vemos na essência do triângulo é certamente independente de todo o triângulo existente. Mais ainda: não é a inteligência que dá o ser à verdade; e por isso, ainda que a inteligência fosse destruída, estas verdades subsistiram imutáveis" (*Logique*, I, 36). E

noutro lugar: "Se pergunto a mim mesmo onde e em qual sujeito estas regras subsistem eternas e imutáveis, sou obrigado a admitir *um Ser, onde a verdade é eternamente subsistente e onde ela é sempre percebida*; e este Ser deve ser a *própria Verdade* e deve ser a Verdade toda" (*Connais de Dieu* et *de soi-même*, IV, 5). — Da Inteligência de Deus os *princípios* refletem-se na inteligência humana, pelo fato desta ser efeito e semelhança daquela. Este reflexo, porém, não é *direto* ou *imediato*, pois faz-se, como dissemos, por uma fácil abstração das coisas particulares, que reproduzem em si os arquétipos da inteligência divina.

Para entendermos mais claramente essa altíssima doutrina, que é de S. Tomás lembremo-nos de que Deus nos instrui e nos torna partícipes das suas idéias por meio das coisas criadas, que são, por isso, outras tantas línguas, com que Ele nos fala na ordem natural. Na verdade, dois elementos concorrem para a realização dos nossos conhecimentos: a *faculdade intelectual*, e o *objeto inteligível*, que se une e manifesta à nossa inteligência por uma espécie imaterial (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 105, a. 3). Ora, tanto a nossa *inteligência*, quanto o *objeto inteligível*, tem a sua razão *suprema*, o seu fundamento *último* em Deus. — Tem o fundamento *último* em Deus a *nossa inteligência*; porque essa é uma imagem ou semelhança da Inteligência incriada, e a nossa luz intelectual é um raio da luz divina, em que estão contidas as razões inteligíveis de todas as coisas. Diz S. Tomás: "Ipsum lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes (ideae) aetemae" (*Sum. Th.*, p. I, q. 84, a. 5). — Tem o fundamento *último* em Deus o *objeto inteligível*. Com efeito, todas as coisas criadas foram feitas em conformidade com os arquétipos divinos, e não se dizem e não são *verdadeiras*, senão enquanto reproduzem fielmente esses arquétipos. Diz S. Tomás: "Res naturales dicuntur *verae*, secundam quod assequuntur similitudinem specierum, quae sunt in mente divina" (*Sum. Th.*, p. I, q. 16, a. 1). Sendo dotadas de verdade, as coisas criadas são também dotadas de *inteligibilidade*, porque toda a verdade é por si inteligível. Essa inteligibilidade é conatural e acessível à nossa inteligência, a qual, por ser uma faculdade espiritual, mas existente na matéria, deve perceber o *inteligível*, escondido sob a concreção da matéria. Deste modo, a inteligência humana, — conformando-se com as coisas criadas, conforma-se com a inteligência divina, — percebendo as *essências* das coisas criadas, percebe os próprios arquétipos divinos — e, pronunciando os *primeiros princípios*, exprime os princípios da Inteligência divina, que os exprimiu e reproduziu nas criaturas. — Estes *princípios*, sendo conhecidos por uma facílima e simplicíssima abstração, não podem ser ignorados, muito menos contestados seriamente por ninguém; e por isso, constituem o patrimônio da inteligência humana, enquanto tal. E, como os *primeiros princípios* são os critérios diretores de todos os nossos juízos e são um reflexo das razões ou idéias eternas de Deus, podemos dizer que o homem vê tudo e julga de tudo nas razões ou idéias eternas de Deus. Tal é a doutrina de S. Tomás (*C. Gentes*, I. III, c. 47; *Sum. Th.*, p. I. q. 84. a. 5). — Para maior clareza, advertimos que os arquétipos divinos representam os vários e infinitos modos, porque a Essência divina é e pode ser representada na criação. Por isso, cada um desses modos representa a Essência divina com limitação, e a nossa inteligência, quando descobre nas coisas criadas esses arquétipos, não descobre a própria Essência divina senão de uma maneira muito deficiente ou limitada. Em poucas palavras: as coisas criadas são reproduções ou imitações fidelíssimas dos arquétipos divinos; mas estes são imitações finitas da infinita Essência

meio legítimo e infalível para a aquisição da verdade, se observar as regras seguintes:

Iª. — Não deve sair da sua esfera, a qual, como dissemos, é constituída pela *essência* das coisas e pelos *primeiros princípios* da demonstração.

IIª. — Quando uma verdade, embora dotada de evidência *imediata*, é *sintética*, e não *analítica*, então, para a inteligência não se enganar, é indispensável o exercício de outra faculdade. Assim, para pronunciar esse juízo — o *mundo existe*, — a inteligência deve servir-se do ministério dos sentidos *externos*.

156. Razão. — *Razão* é a própria *inteligência*, que, por meio do *raciocínio*, deduz de uma verdade conhecida uma verdade desconhecida. — A verdade, que, pelo raciocínio, se deduz de outra verdade, é dotada de evidência *mediata*.[1]

---

divina. — Concluímos que os *primeiros princípios*, pelo tato de se fundarem *proximamente* nas coisas criadas. as quais reproduzem fielmente em si mesmas os arquétipos divinos, têm a sua razão suprema, o seu fundamento último na Inteligência divina.

De onde se segue que da existência dos *primeiros princípios*, que a nossa inteligência vê reproduzidos nas coisas sensíveis, pode legitimamente deduzir-se a existência de Deus. — Nem se diga que essa dedução importa uma passagem arbitrária da ordem ideal para a real. Porquanto, esses princípios, embora sejam percebidos pela nossa inteligência, todavia não são um mero *produto* lógico, a que nenhuma realidade corresponda; mas são verdades *objetivas*, que têm a sua expressão e realização nas coisas concretas e visíveis, e por isso, representam uma entidade *real*. Sendo entidades *objetivas* ou *reais*, os *primeiros princípios*, supõem uma inteligência objetiva e real; porque a causa deve ser proporcionada ao efeito. Essa inteligência não pode ser a da criatura; não só porque a inteligência da criatura, sendo contingente e temporária, não poderia imprimir nos primeiros princípios um cunho de necessidade e de eternidade, mas também porque não teria a energia suficiente para os imprimir na concreção da matéria. Logo, deve ser a inteligência de um Ente superior e incriado, que tenha a força de conceber essas verdades e de as reproduzir nos entes finitos; visto que toda a forma, que existe no efeito, deve preexistir numa causa no estado de exemplar. Esse ente superior e incriado é Deus. — Portanto o argumento, que deduz da existência dos primeiros princípios, conhecidos por nós, a existência de Deus, é *a posteriori*, porque fundado num *efeito inteligível*, enquanto dessas verdades, que existem na nossa inteligência, eleva-se à fonte de toda a verdade. Diz S. Tomás: "Ex hoc quod veritas intellecta sit *aeterna* quantum ad id quod intelligitur, non potest concludi quod anima sit aeterna, sed quod veritates intellectae *fundentur in aliquo aeterno*. Fundantur enim in ipsa prima *veritate*, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis" *(C. Gent. II, 84)*.

1 O conhecimento de objetos *imediatamente* evidentes faz-se por um ato *intuitivo* da faculdade perceptiva intelectual. Esse conhecimento é a base de todos os outros

157. Objeto da razão. — O *objeto*, pois, da *razão* é constituído pelas verdades *mediatas*, isto é, pelas verdades deduzidas, pelo *raciocínio*, de outras verdades, precedentemente conhecidas. O *raciocínio*, como dissemos, é *dedutivo* ou *indutivo*.[1]

158. A razão não se engana na percepção das verdades imediatas.

a) Nenhuma faculdade se engana com relação ao objeto *próprio*; porque tende para esse objeto de um modo *natural*, e por isso, *necessário*. Ora, o objeto *próprio* da *razão* é a verdade *mediata*, deduzida, pelo *raciocínio*, de outra verdade. Logo, a *razão* não se engana na percepção das verdades *mediatas*.[2]

---

conhecimentos. Por isso, quando um objeto não é por si dotado de evidência *imediata*, devemos recorrer a um termo *médio*, que nos mostra se há uma relação necessária, um nexo essencial entre esse objeto e os objetos *imediatamente* evidentes. Existindo essa relação, esse nexo, é claro que, — se são verdadeiros os objetos *imediatamente* evidentes, devem ser também verdadeiros os objetos, que não têm essa evidência *imediata*, mas que estão relacionados com os que a têm, — como também se fossem falsos estes segundos objetos, deveriam também ser falsos os que são *imediatamente* evidentes. Diz S. Tomás: "Quaedam propositiones sunt *necessariae*, quae habent connexionem *necessariam* cum *primis principiis*, sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum *remotionem* sequitur *remotio primorum principiorum*. Et his intellectus ex necessitate assentit, cognita *conexione necessaria conclusionum* ad *principia* per demonstrationis deductionem" (*Sum. Th.*, p. I, q. 82, a. 2). — Repetimos que a *inteligência* e a *razão* não são duas faculdades distintas, mas denotam duas distintas funções da mesma faculdade intelectual, a qual descobre a relação entre dois termos — às vezes de um modo *imediato*, — e outras vezes de um modo *mediato* por um termo *médio*. Por isso, alguns escritores, dando o nome de razão à faculdade intelectual perceptiva, dividem-na em *razão intuitiva* e em *razão discursiva*, em conformidade com essa dúplice função. (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 89, a. 8; *De Ver.*, q. 15. a. 1).

A *razão* pode ser *teorética* e *prática*. A *teorética*, ou *especulativa*, limita-se à percepção da verdade; a *prática* aplica a verdade percebida à operação. Não são duas faculdades, mas uma só, visto que o objeto da *teorética* é o mesmo que o da *prática*, e à aplicação da verdade percebida à operação é uma coisa apenas *acidental*. — Kant concede que a razão *prática* seja um meio legítimo para a consecução da verdade; mas nega que tal seja a razão *teorética*. Mas engana-se. Se a razão *prática* se identifica com a *teorética*, ou ambas são meios legítimos, ou ambas ilegítimos.

1 Para evitar repetições, remetemos o leitor para o que dissemos no cap. III da I parte da *Lógica* acerca do *raciocínio* e suas *espécies*.

2 A *razão* não se engana *por si*, isto é, pela, sua própria *natureza*. Estando ela *naturalmente*, orientada ou ordenada para a verdade, não pode dizer-se, sem uma

b) Quando, pelo *raciocínio*, deduzimos de uma verdade conhecida uma outra verdade desconhecida, afirmamos *explicitamente* na *conclusão* o que *implicitamente* tínhamos afirmado nas *premissas*. Ora, a inteligência não se engana na percepção das *premissas*, que em última análise, são verdades *imediatas*. Portanto, nem a razão se engana na percepção das *conclusões*, quando estas foram legitimamente deduzidas das *premissas*. As *conclusões* são e dizem-se verdades *mediatas*. Logo, a *razão* não se engana na percepção das verdades *mediatas*.[1]

---

contradição flagrante, que ela está *naturalmente* orientada ou ordenada para o erro; e seria *naturalmente* orientada ou ordenada para o erro, se se enganasse *por si*, pela sua própria *natureza*. — Nem pode a *razão* mudar essa orientação, essa ordem; porque não é uma faculdade livre, mas *necessária*, e uma faculdade, *necessariamente* ordenada para um certo fim, não pode ser ordenada para outro fim contrário. Essa orientação, ou ordenação da *razão* para a verdade refere-se também, e sobretudo, às verdades *mediatas*, isto é, às verdades, que não são por si *imediatamente* evidentes, mas que são deduzidas de outras verdades por meio do *raciocínio*. Porquanto, se a inteligência angélica é naturalmente *intuitiva*, a humana é naturalmente *discursiva*. Percebida a *essência* de uma coisa, e pronunciados os *primeiros princípios*, a nossa inteligência não exauriu, não compreendeu tudo o que se refere a essa coisa, e precisa de completar o seu conhecimento, e completa-o por meio do *juízo*, *afirmativo* ou *negativo*, passando de uma proposição para outra, de uma verdade conhecida para outra desconhecida. (*De Ver.*, q. 15, a 1).

1 Nem pode ser de outro modo. Se a *razão* se enganasse na percepção das verdades *mediatas*, dar-se-ia o engano — ou porque ela não pode estar certa da verdade das *premissas*, — ou porque não pode estar certa do *nexo* lógico entre o antecedente e o consequente. Ora, a *razão* pode estar certa — tanto da verdade das *premissas*, porque estas são *imediatamente* evidentes, ou fundam-se e resolvem-se em verdades *imediatamente* evidentes, — como da verdade do *nexo lógico* entre o antecedente e o consequente, porque podemos, pela reflexão, convencer-nos de que foram observadas as respectivas leis lógicas e de que, por isso, a *conclusão* se funda e se resolve nos *primeiros princípios*, nas verdades *imediatamente* evidentes. Logo, a razão não se engana na percepção das verdades *mediatas*. — Como se vê, a razão, no seu movimento, parte da inteligência e volta para a inteligência: esta é o começo e o termo daquela. Diz S. Tomás: "Quia motus semper ab immobili procedit et ad aliquid quietum terminatur, inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, *procedit* a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia, et rursus, in via judicii, resolvendo *redit* ad prima principia, ad quae inventa examinat" (*Sum. Th.*, p. I, q. 79, a. 8).

Mas, se a nossa *razão* não pode enganar-se *per se*, pela sua própria *natureza*, pode enganar-se *per accidens*, por um motivo que obsta à retidão do seu exercício. O instrumento é bom; mas o modo, que nos servimos dele, pode ser defeituoso e contrário às regras da arte. E a arte do raciocínio é uma das mais complexas e delicadas.

159. Regras para a razão. — A *razão*, para que seja meio legítimo para a aquisição da verdade, deve observar estas regras:

Iª. — Não deve sair da sua esfera, que é o *imaterial*. Para o conhecimento do *material* é indispensável o exercício de outra faculdade. A passagem do *ideal* para o *real* é sofisma.

IIª. — Estabelecidas as *premissas*, deve deduzir a *conclusão* conforme as *leis* do *raciocínio*. Da inobservância desta regra deriva a máxima parte dos erros.

ARTIGO II
Consciência e memória intelectual

160. Consciência. — *Consciência* é a própria inteligência, que, pela *reflexão*, percebe a existência *atual* das operações *espirituais*, que são as da *inteligência* e da *vontade*.[1]

A falta de estudo e reflexão, a influência dos prejuízos e das paixões, a dificuldade do assunto, e outros motivos podem desviar a razão e fazer com que deixe de observar as leis da legítima dedução. De onde o erro. — Para evitar o erro *(acidental)*, a razão percorra de novo o caminho feito, averigue se a conclusão desce legitimamente das premissas, e julgue a mesma conclusão à luz dos *primeiros princípios*; porque a certeza da conclusão depende inteiramente da certeza dos princípios.

No texto provamos em geral que a *razão* não se engana na percepção das verdades *mediatas*. Como essas verdades são adquiridas por meio da *dedução* ou da *indução*, deveríamos provar que a *razão* não se engana — nem quando, por meio do *silogismo, desce do universal para o particular*, — nem quando, por meio da *indução*, *sobe* do *particular* para o *universal*. Mas, como nos respectivos lugares tratamos da *legitimidade* do *silogismo* e da *indução*, julgamos desnecessária a insistência.

Também a legitimidade da *razão* é de evidência *imediata*, e não pode rigorosamente demonstrar-se nem contestar-se sem *petição de princípio*. Na verdade, quem quisesse demonstrar ou contestar a legitimidade da razão, devia fazer um raciocínio. Ora, todo o raciocínio parte de princípios, que, em última análise, são verdades dotadas de evidência *imediata*, e chega a conclusões, que são verdades dotadas de evidência *mediata*. Logo, quem defende ou impugna a legitimidade da *razão*, já pressupõe a sua legitimidade no conhecimento das verdades de evidência *mediata*.

1 A nossa inteligência não só percebe os objetos, que estão fora de nós, mas, por ser uma faculdade espiritual e imaterial, pode dobrar-se sobre si mesma e perceber as operações *espirituais*, que se realizam e estão presentes no íntimo do

161. Objeto da consciência. — O *objeto* da *consciência* é *direto* e *indireto*. O *direto* é constituído pelas *operações espirituais, atualmente* presentes. O *indireto* é o próprio *sujeito*, que exerce aquelas operações.[1]

---

nosso espírito e que derivam da *inteligência* e da *vontade*. — Enquanto percebe essas operações *espirituais, atualmente* presentes no nosso espírito, a inteligência toma o nome de *consciência*. Portanto, o ato próprio da *consciência* é a *reflexão*. — A *reflexão*, própria da *consciência*, não deve confundir-se com o ato, pelo qual a inteligência torna a considerar um objeto já percebido para ter dele um conhecimento mais distinto e completo, e que mais propriamente podia chamar-se *recogitação*. Também a *recogitação* é uma reflexão, mas *objetiva* ou *ontológica*, porque se refere ao objeto percebido; ao passo que o ato da *consciência* é uma reflexão *subjetiva* ou *psicológica*, porque se refere ao *sujeito* e às suas *operações*. — Que a inteligência seja dotada de *reflexão*, é coisa certíssima. Não só percebemos os objetos externos, mas percebemos que percebemos e queremos, isto é, percebemos as nossas próprias operações *espirituais*. Cada um de nós pode repetir com S. Agostinho: "Intelligo me intelligere; intelligo me vele" (*De Trin.*, l. 10, c. 10 e 11; cfr. *Sum. Th.*, p. I, q. 87, a. 3 e 4).

1 A *consciência* percebe, pelo menos *confusamente*, duas coisas: a *operação espiritual*, e o *sujeito*, de que ela deriva. Porquanto, a operação percebe-se de um modo *concreto*, como existe; ora, existe não em si, mas no sujeito. Por isso, assim como os nossos olhos não percebem propriamente a cor, mas a coisa colorida, e as nossas mãos não apalpam propriamente a dureza, mas a coisa dura, assim também a consciência não percebe propriamente o pensamento e a volição, mas o sujeito pensante e querente; tanto mais que ela, por ser uma e a mesma coisa com a inteligência, chega ao fundo das coisas. É verdade que a razão, pela qual a consciência percebe o sujeito, é a operação, como a razão, pela qual os olhos percebem um objeto colorido, é a cor, e a razão, pela qual as mãos apalpam um objeto duro, é a dureza; mas também é verdade que a operação e o sujeito se percebem ao mesmo tempo, enquanto constituem um só objeto, que é o mesmo sujeito modificado deste ou daquele modo. Por isso, nós não percebemos que somos e que temos um princípio de vida, senão enquanto percebemos que operamos. (Cf. S. Thom. De *mente*, a. 8). — Advirta-se — que a operação *espiritual* é objeto da *consciência*, não enquanto representa uma coisa, mas enquanto é um fenômeno *interior*, ou uma modificação da faculdade intelectual, — e que a *consciência* atinge o sujeito não enquanto é dotado de uma ou de outra natureza, mas só enquanto é *princípio* e *causa* de operações *espirituais* que, como dissemos, são as da *inteligência* e da *vontade*. — A *consciência* percebe também a existência *atual* das operações *sensitivas*, mas só de um modo *indireto*, como explicaremos mais tarde.

Dissemos que a *consciência* percebe não só as operações da *inteligência*, mas também as da *vontade*; porque estas também são *imateriais* e por isso, são objetos proporcionados de uma faculdade *imaterial*, como é a nossa *consciência*. — Quando, pois, se afirma que o objeto *próprio* da nossa inteligência é o *universal*, o *abstrato*, a afirmação não é muito exata. Se o fosse, a inteligência não poderia perceber as próprias operações, que não são coisas *abstratas* ou *universais*, mas muito *concretas* e *individuais*.

162. A consciência não se engana na percepção das operações espirituais, nem na percepção do sujeito agente.

a) *Não se engana na percepção das operações espirituais.* — Se a *consciência* se enganasse na percepção das operações *espirituais*, o engano devia provir — ou da alteração do *objeto*, — ou da alteração da *faculdade*, — ou do obstáculo do *meio*. Ora, o engano não pode provir — nem da alteração do *objeto*, porque esse, sendo um fenômeno *interior*, deve ser atingido *como é em si mesmo*, e por isso, com as alterações, que sofreu, se as sofreu, — nem da alteração da *faculdade*, porque uma faculdade inorgânica, como é a consciência, não pode estar sujeita à alteração, visto que toda a alteração de uma faculdade deriva da alteração do órgão, — nem do obstáculo do *meio*, visto que os fenômenos *espirituais* não precisam de *meio* para se unirem com a faculdade, pois, estando presentes na alma, manifestam-se *imediatamente* à inteligência, que é uma faculdade da mesma alma. Logo, a *consciência* não se engana na percepção das operações *espirituais*.[1]

Portanto, é mais exato dizer — que o objeto próprio da inteligência é o *imaterial* — e que, se essa faculdade percebe as coisas *abstratas*, percebe-as enquanto são *imateriais*. Tudo o que é *abstrato* é *imaterial*; mas nem tudo o que é *imaterial* é *abstrato*. — Mas não queremos por isso, concluir que *todos* os seres *imateriais* podem ser *diretamente* percebidos pela nossa inteligência. Os seres, que excedem a nossa natureza, como os Anjos, e, sobretudo, o Ser infinito, ainda que sejam imensamente inteligíveis em si mesmos, não são, contudo, objetos *proporcionados* da nossa fraca inteligência, e não podem ser percebidos *diretamente*, mas só pelo raciocínio.

Donde se vê a excelência e a utilidade da *consciência*. Pela *inteligência* e pela *razão*, o nosso espírito eleva-se até ao mais alto grau de conhecimento, até à adorável Divindade. Não pode subir mais. Mas se não pode subir mais, o nosso espírito pode dobrar-se, recolher-se em si mesmo, penetrar até ao fundo da sua atividade. É o que faz pela *consciência*. É um novo campo de atividade, mais vasto, mais instrutivo, mais delicioso, mais divino, como diz Aristóteles (*Metaf.*, l. XI, c. 7). É, com efeito, neste campo que se encontram e se completam as duas ordens de conhecimentos, — os princípios e os fatos, o abstrato e o concreto, o necessário e o contingente, a teoria e a prática. — Vê-se também a diferença entre a *razão* e a *consciência*. As verdades, que constituem o *objeto* da *razão*, são *necessárias* e dotadas de evidência *mediata*; mas as verdades, que constituem o objeto da *consciência* e que são as operações espirituais, são *contingentes* (porque essas operações são *fatos contingentes*) e dotadas de evidência *imediata*.

1 Devemos ter sempre presente que o exclusivo múnus da *consciência* é o de atestar a *presença das operações espirituais*, que *atualmente* se encontram na alma, sem se curar se essas operações são verdadeiras ou falsas, boas ou más; de modo que, se uma outra faculdade se engana com relação ao seu *objeto*, contudo não se engana a

b) *A consciência não se engana na percepção do sujeito agente.* — A *consciência* não se enganará na percepção do *sujeito agente*, se esse for *inteligível* e *atualmente presente* à inteligência; porque, nesse caso, o engano refundir-se-ia no próprio Autor da natureza. Ora, o *sujeito agente*, que é a própria *alma*, — é *inteligível*, porque é *imaterial*, — e está *atualmente presente* à inteligência nas suas *operações*, de modo que é objeto de uma simples *apreensão*. Logo, a *consciência* não se engana na percepção do *sujeito agente*.[1]

---

consciência, quando refere esse engano, como não mente quem refere historicamente as mentiras dos outros. — Por isso, quando se trata da *consciência*, o objeto *real* e o *aparente* confundem-se, identificam-se; porque a *modificação* do sujeito é sempre a mesma, e a *consciência*, quando se limita a atestar a *existência* dessa modificação, é sempre verdadeira; como verdadeira é a afirmação de um doente de olhos, quando diz que vê todos os objetos de cor amarela, embora não sejam tais em si mesmos. Erra quem julga, não quem refere.

1 Para que a alma perceba a própria existência e o que se passa nela, não é preciso mais do que a essência da própria alma, que está intimamente unida com a inteligência; pois é da essência da alma que derivam as operações, nas quais ela é atualmente percebida. (S. Thom., *De mente*, a. 8). — Mas, repetimos, a facilidade, com que a *consciência* percebe as *operações* e a *própria alma*, refere-se à *existência* das operações e da alma; porque a percepção da *natureza* das operações e da alma pertence à *razão* e é coisa muito difícil. (*De Ver.*, q. 10, a. 8 ad 8).

Fizemos nós uma demonstração? Não. Limitamo-nos a uma simples explicação. A demonstração não é possível, quando se trata dos fundamentos de toda a ciência. — A *veracidade* ou *legitimidade* da *consciência* é de evidência *imediata* e não pode ser demonstrada nem contestada sem *petição de princípio*. Quem quisesse defendê-la ou contestá-la, já a supunha como *certa*. Porquanto, quem afirma ou nega que neste momento pensa, já admite a *existência* do pensamento, porque afirmar ou negar é pensar. Ora, admitir a *existência* do pensamento é admitir a *veracidade* da consciência. Logo, a *veracidade* ou *legitimidade* da consciência não pode ser demonstrada nem contestada sem *petição de princípio*.

Para a solução das principais dificuldades contra a veracidade da *consciência*, fazemos as seguintes advertências. — 1º) Para que estejamos certos do testemunho, ou ato da *consciência*, não precisamos de outra consciência. Consistindo ela no poder de refletir e tendo por objeto o que se passa no íntimo do nosso espírito, pode ela dobrar-se sobre si mesma e perceber o próprio ato. Por isso, para a certeza da consciência, não é necessária uma nova faculdade, mas é suficiente um novo ato da mesma faculdade. — 2º) Muitas vezes duvidamos se um fenômeno interior deriva desta ou daquela faculdade; mas a dúvida não se refere à *existência*, mas sim à *natureza* do mesmo fenômeno. Mas conhecer a *natureza* de um fenômeno, e por isso, a causa dele, é múnus da *razão*, não da *consciência*. — 3º) Quando os loucos e os sonhadores afirmam que

veem e ouvem o que realmente não existe, esses enganos devem atribuir-se — não à *consciência*, que se limita a referir o que se passa no espírito dos loucos e dos sonhadores, e nisso ela é veraz, — mas sim à falta do uso legítimo do raciocínio, porque o juízo relativo à correspondência entre os fenômenos internos e os externos pertence à *razão*, e nos loucos e nos sonhadores a *razão* está desarranjada ou não funciona.

Pergunta-se: perceberá a *consciência* todas e *cada uma* das nossas operações *espirituais*, de modo que não possa haver uma só operação *inconsciente*? — Uns respondem que *toda* a operação espiritual é necessariamente e sempre percebida pela *consciência*. Por isso, dividem a consciência em *direta* e *reflexa*. A *direta* seria a *presença* da alma nos seus atos; e, como a alma está sempre presente nos seus atos, concluem que não pode haver ato, que escape à consciência. Escreve *Balmes*: "Dizer que os fenômenos existem na nossa alma e que não os tem presentes, é uma contradição" (*Phil. fund.*, l. I, c. 23). — Outros, porém, e com razão, admitem que pode haver e há operações internas, de que não temos consciência. Antes de tudo, repelem a distinção da *consciência* em *direta* e *reflexa*. A consciência *direta* seria uma *consciência não-consciência*. O que constitui propriamente a *consciência* é a *advertência*. Se não há *advertência*, não há nem pode haver *consciência*. A presença da alma nos seus atos não é *consciência*, senão quando e porque *reflete* sobre eles. Ora, se é verdade que a alma pode *habitualmente* perceber-se a si mesma nos seus atos, enquanto tem sempre para isso uma grande e natural inclinação, não é verdade que, *de fato*, ela se comtemple sempre e sem descanso. Para isso seria necessária uma atenção demasiadamente intensa e constante, de que a nossa alma não é capaz. Logo, um fato *físico* não é necessariamente um *estado da consciência*, ainda que que seja sempre um *estado da alma*, de que podemos ter consciência por uma suficiente reflexão. A idéia e a consciência da idéia distinguem-se, como se distinguem a visão do objeto pensado e a visão do sujeito pensante. Podemos pensar, sem pensar no pensamento.

Todos admitem a *legitimidade* ou *veracidade* da *consciência* quanto ao objeto *direto*, mas alguns rejeitam-na ou desvirtuam-na quanto ao objeto *indireto*. Limitamo-nos a citar as opiniões de *Kant*, *Descartes* e *Hamilton*.

Kant, depois de ter negado, ou posto em dúvida, a *objetividade* do *pensamento*, admite a veracidade da *consciência*, mas sustenta que esta, se pode perceber os *fenômenos internos*, o *eu fenomênico*, não pode atingir o *sujeito* desses fenômenos, o *eu numênico*. — A opinião de Kant é falsa em relação a esta última parte. Porquanto, pela *consciência*, atingimos os fenômenos internos como *nossos*. Ora, não podemos atingi-los como *nossos*, sem atingirmos, ao mesmo tempo, o *sujeito* deles, o *eu numênico*. É o que a experiência atesta. Através dos nossos pensamentos, afetos, desejos, há sempre um que pensa, ama, deseja; através dos variados fenômenos, que se sucedem, uns aos outros, no nosso interior, descobrimos um sujeito, um *númeno*, que, no meio de tantas vicissitudes, permanece sempre o mesmo e que se chama: *eu*. — E esse *sujeito*, esse *númeno*, esse *eu*, a consciência não o percebe apenas como um fato *fisiológico*, mas conhece-o também como um *princípio* de atividade, como uma *causa* das nossas operações, como uma verdadeira *substância* indivídua, distinta e separada de todas as outras substâncias; embora, repetimos, não perceba a *natureza* do *eu*.

163. Regras para a consciência. — As principais são:

Iª. — A *consciência*, deve funcionar dentro dos limites do seu *objeto*, que é constituído pelos fenômenos *internos* do nosso espírito. Por isso, não podemos dizer que temos *consciência* das *leis físicas* do *mundo*, de Deus.

IIª. — A *consciência* deve referir exclusivamente a *existência* dos *fenômenos* e do *sujeito*, e não a *natureza* deste ou daqueles; o conhecimento da *natureza* das coisas pertence à *razão*.

164. Memória intelectual. — A *memória* intelectual é a mesma inteligência, enquanto *conserva* as *próprias* operações *passadas*, e as *reconhece* como *próprias* e como *passadas*.[1]

165. Objeto da memória intelectual. — O *objeto* da *memória intelectual* é tríplice: *direto*, *indireto* e *implícito*. — O *direto* é constituído

---

Descartes, na opinião de alguns críticos, admitiu que conhecemos o *sujeito pensante*, mas que tal conhecimento é fruto, não de uma percepção *imediata*, mas de um *raciocínio*. Daí o famoso entimema: *penso, logo existo*. — Essa opinião importa uma petição de princípio. Quem diz: *penso*, diz: *eu sou pensante*, e por isso, já admite o que se diz na conclusão, isto é, a *existência* do sujeito pensante. E não pode deixar de ser assim. O *eu* é percebido por uma simples intuição da *consciência*, e anteriormente a todo o *raciocínio*, que por isso, se é útil para o conhecimento da *natureza* do sujeito pensante, é inútil para o conhecimento da *existência* do mesmo sujeito. Porquanto, sendo a ação absolutamente inseparável do agente, não podemos perceber uma entidade sem outra, um modo de ser sem o próprio ser.

Hamilton diz que a *consciência*, não podendo perceber o *eu*, se o não distingue do *não-eu*, percebe também *diretamente* o *não-eu* e por isso, o próprio *mundo*. — Essa opinião não pode aceitar-se, porque contraria à própria *consciência*, além de ser contrária à *razão*. — É verdade que a percepção do *não-eu* completa a percepção do *eu*; mas é falso que ambas as percepções possam pertencer e pertençam à mesma faculdade. O *não-eu* é percebido pelos sentidos *externos*, e não pela *consciência*. A alma é uma, mas os seus meios de informação são muitos e diversos, conforme a multiplicidade e diversidade dos objetos perceptíveis.

1 A *memória intelectual* não é uma faculdade distinta da *inteligência*; porque duas faculdades são distintas entre si, quando o *objeto* de uma é distinto do objeto de outra: ora, o objeto da *memória intelectual* é idêntico ao da *inteligência*, — a verdade imaterial e inteligível. (Cf. *Sum. Th.*, p. I. q. 79, a. 7). — Como se vê, a *memória* e a *consciência* concordam em que ambas têm por objeto as nossas modificações ou operações espirituais; mas diferem em que a *consciência* refere aquelas operações como *presentes*, ao passo que a *memória* as refere como *passadas*. Por isso, pode dizer-se e diz-se que a *memória* é uma *continuação da consciência*.

pelas operações *intelectuais passadas*, como tais; — o *indireto* é formado pelos *objetos* daquelas operações; — o *implícito* é o nexo existente entre as operações *intelectuais* e o *sujeito*, que as *reconhece* como *próprias*.[1]

166. A memória intelectual não se engana na percepção das próprias operações passadas. — *A memória intelectual* não se engana na percepção das *próprias* operações *passadas*, se o engano não é possível — nem quanto à *conservação* dessas operações, — nem quanto ao seu *reconhecimento*. Ora, o engano não é possível — nem quanto à *conservação* dessas operações, porque tal conservação, que é um dote de todas as faculdades, sobretudo espirituais, por excluir todo o juízo, não está sujeita a erro, — nem quanto ao *reconhecimento* das operações como *próprias* e como *passadas*, porque tal reconhecimento importa uma simples *apreensão comparativa*, pela qual percebemos a *identidade* entre a operação, que *reproduzimos*, e a operação, que *produzimos no passado*; e esta apreensão comparativa não pode ser por si falsa. Logo, a *memória intelectual* não se engana na percepção das *próprias* operações *passadas*.[2]

---

1 É, pois, pela *memória*, que adquirimos o conhecimento da nossa *existência passada*, da *identidade pessoal*, e da *continuação da existência*. Porquanto, não podemos lembrar-nos de que pensamos um dia, sem conhecermos, ao mesmo tempo, que existíamos nesse dia, que éramos então o que somos hoje, e que temos continuado a existir até ao presente.

2 A *memória intelectual* não só não se engana na percepção do seu objeto *direto*, mas nem na percepção do seu objeto *indireto* e do *implícito*; porque também a percepção destes objetos reduz-se a uma simples *apreensão*, em que não pode haver erro ou engano. — Por isso, assim como não se engana a *consciência*, assim também não se engana a *memória*, que, como dissemos, é apenas uma *continuação da consciência*.

A *veracidade* da *memória* é uma coisa absolutamente necessária para a nossa vida. Se a *memória* não fosse *veraz*, nenhuma arte seria possível, nenhuma ciência, nenhuma história, nenhuma língua, nenhuma lição, etc. Ora, o Autor da natureza dá o que é necessário às suas criaturas.

Também a *legitimidade* ou *veracidade* da *memória* é de uma evidência imediata, e não pode ser posta em dúvida sem petição de *princípio*. Quem duvidasse dessa *legitimidade*, deveria formar um raciocínio. Ora, todo o raciocínio supõe a legitimidade da *memória*; porque, quando de umas premissas deduzimos uma conclusão, essas premissas são coisas *passadas* e não estão presentes no espírito senão pela *memória*. — É por causa desse nexo da *memória* com o *raciocínio* (cujas *premissas* a *memória* torna *presentes*) que a *Lógica* defende a *veracidade* ou *legitimidade* dessa faculdade.

De onde se segue que se, às vezes, nos enganamos com relação ao *passado*, o engano não deve atribuir-se à *memória*, mas unicamente à falta de critério e de

167. Regras para a memória intelectual. — Para que a *memória intelectual* seja um meio seguro para a aquisição da verdade, devem observar-se as seguintes regras:

Iª. — Sendo uma *continuação* da *consciência*, a *memória* deve limitar-se a reproduzir as percepções ou operações *passadas*, sem determinar as *causas* das coisas.

IIª. — Devemos afirmar *só* o que a *memória* reconhece, e no *modo*, porque ela o reconhece. No caso contrário, o erro proviria — não da *memória*, que não engana no que refere, — mas da imprudência ou precipitação nos juízos.

ARTIGO III
Sentidos externos e internos

168. Sentidos externos. — Sentidos *externos* são os que existem na superfície *externa* do nosso organismo e por cujo intermédio percebemos os seres *materiais* e *externos*.[1]

---

reflexão: porque ou se atribui à *memória* o que ela não refere, ou se considera como *certo* o que a *memória* refere como *duvidoso*. — A *memória* pode enfraquecer, pode mesmo esquecer as coisas; mas o *esquecimento* não é *erro*, assim como não é erro a *ignorância*, e no que ela evidentemente refere como *certo* não pode enganar-se, aliás deixaria de *ser memória*, isto é, deixaria de ser a faculdade de conservar e reconhecer o *passado*. — Aqui notamos que a *memória intelectual*, destinada para conservar as imagens imateriais das coisas, é mais tenaz e menos móvel do que a *memória sensitiva*; porque o órgão corpóreo, a que está ligada a memória *sensitiva*, é mais móvel, mais mutável do que uma faculdade *espiritual*, como é a memória *intelectual*. (*De Ver.*, q. 10, a. 2).

Como a *memória* pode esquecer e esquece o *passado*, é necessário robustecê-la, exercitando-a continuamente, e auxiliando-a, aplicando a *atenção* às coisas que desejamos reter, e ordenando as idéias de modo que a recordação de uma traga naturalmente a recordação da outra. — Os principais *dotes* de uma boa *memória* são: *facilidade*, *tenacidade*, *fidelidade*, *prontidão*. É *fácil*, quando sem esforço recorda os conhecimentos passados; — é *tenaz*, se os conserva por muito tempo; — é *fiel*, se os reconhece com exatidão, — é *pronta*, se os reproduz com celeridade.

1 O homem não só conhece as coisas *imateriais*, mas também as *materiais*. Para a percepção das coisas *imateriais*, é dotado de faculdades *imateriais*; para a percepção das coisas *materiais*, é dotado de faculdades *materiais*. A faculdade *material* não reside exclusivamente na *alma*, nem exclusivamente no *corpo*, mas no *composto* de *alma* e

169. Número dos sentidos externos. — Os sentidos *externos* são *cinco*: — a *vista*, pela qual percebemos as *cores*, — o *ouvido*, pelo qual percebemos os *sons*, — o *olfato*, pelo qual percebemos os *cheiros*, — o *gosto*, pelo qual percebemos os *sabores*, — o *tato*, pelo qual percebemos os objetos *externos*, que nos impressionam pela sua resistência.[1]

170. Objeto dos sentidos externos. — O *objeto* dos sentidos *externos* é *tríplice*: *próprio*, *comum* e *concomitante*. — É *próprio*, quando é percebido por *um só* sentido; assim a *cor* é o objeto *próprio* da *vista*, o *som* do *ouvido*, etc. — É *comum*, quando é percebido por *mais de um* sentido; assim a *grandeza* é objeto *comum*, porque é percebida pela *vista* e pelo *tato*. — É *concomitante*, quando não é percebido por si mesmo, mas por meio de outro objeto, a que está naturalmente unido; assim a *substância corpórea* é objeto *concomitante*, porque é percebida por meio das *qualidades corpóreas*, que a envolvem.[2]

---

de *corpo*. — As faculdades perceptivas das coisas *materiais*, enquanto *materiais*, são os *sentidos*, que se distinguem em *externos* e *internos*.

1 Na *Antropologia* trataremos, com suficiente desenvolvimento, da *natureza* e do *número* dos sentidos *externos*, e do objeto *próprio* de cada um. Aqui, para o nosso escopo, bastam estes apontamentos. — Tratamos das faculdades *perceptivas*, não para investigarmos o *modo*, porque produzem as suas operações, mas para defendermos a sua *veracidade* ou *legitimidade* na percepção dos respectivos objetos.

2 Com relação ao *tríplice* objeto dos sentidos fazemos as seguintes advertências. — O objeto *próprio* é uma *qualidade singular* e *concreta*, que *por si* e *primeiramente* atua num só sentido, de modo que não pode atuar em nenhum dos outros. Os objetos *próprios* são *cinco*, tantos quantos os sentidos. — O objeto *comum* é também uma *qualidade singular* e *concreta*, que modifica, de algum modo, a ação dos sensíveis *próprios*, e por isso, se atua nos respectivos sentidos *por si*, não atua *primeiramente*, porque não pode impressionar os sentidos senão por meio dos sensíveis *próprios*; assim a *grandeza* é objeto *comum* da *vista* e do *tato*, porque refere-se à *vista* por causa da *cor*, e *ao tato* por causa da *resistência*. Os objetos *comuns*, como dissemos, são *cinco*: o *movimento*, a *quietação*, o *número*, a *figura* e a *grandeza*; mas, como diz S. Tomás, todos reduzem-se à *quantidade* (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 78, a. 3). — O objeto *concomitante*, que os escolásticos chamam *per accidens*, é uma coisa, que está naturalmente unida com os objetos *próprios* ou *comuns*, de modo que não pode deixar de ser percebida na percepção desses objetos: tal é, como dissemos, a *substância corpórea*, que, sendo o *substratum* dos sensíveis *próprios* e *comuns*, é percebida por eles e com eles. A razão é que os sentidos percebem os sensíveis *próprios* e *comuns* — não de um modo *abstrato*, — mas de um modo *concreto*; pois a *vista* não percebe a *cor*, mas o *objeto colorido*, o *gosto* não percebe o *sabor*, mas o *objeto saboroso*, etc. É claro que os sentidos limitam-se a atestar o *fato de uma existência concreta*, sem penetrar na *essência*.

171. Condições para a função dos sentidos. — As condições, necessárias e suficientes, para a legítima função dos sentidos referem-se aos próprios *sentidos*, ao *objeto*, e ao *meio*. — Da parte dos *sentidos*, é necessário que se achem no seu *estado normal*, e por isso, estejam isentos de vícios, de doenças, e de qualquer afeção, que possa impedir ou perturbar o exercício da percepção. — Da parte do *objeto*, requer-se que seja — *próprio*, de modo que se refira ao respectivo sentido, — e *proporcionado*, de modo que se encontre em condições convenientes para ser percebido. — Da parte do *meio* (existente entre o sentido e o objeto), é preciso que tenha a capacidade de levar ao sentido, inalterada, a imagem do objeto.[1]

172. Os sentidos externos percebem os objetos externos.

a) Toda a faculdade alcança necessariamente o objeto, para o qual está *naturalmente* ordenada, se não encontra obstáculos; porque, se não alcançasse o seu objeto, a faculdade estaria e deixaria de estar ordenada para ele: o que é absurdo. Ora, os sentidos *externos* estão *naturalmente* ordenados para perceber os objetos *externos*, como o demonstra — não só a sua *situação* na superfície *externa* do nosso corpo, — mas também a sua *adaptação* aos respectivos objetos *externos*. Logo, os sentidos *externos* percebem os objetos *externos*.[2]

---

1 A razão da *natureza* e do *número* dessas condições deduz-se da própria *natureza* da percepção *sensitiva*. Faz-se essa percepção, enquanto o objeto atua na faculdade e nela imprime uma sua espécie, ou imagem, ou representação, a qual determina a faculdade a percebê-lo como é em si mesmo. Portanto, tudo o que pode concorrer, de algum modo, para viciar ou alterar tal impressão, concorre também para viciar ou alterar a própria percepção. Para evitar todo e qualquer inconveniente, é indispensável a verificação das condições enumeradas. — O órgão do *sentido* deve achar-se no seu estado *normal*; por isso, não deve ser *viciado* (um cego não vê as cores, nem um surdo ouve os sons), nem estar *doente* (o gosto de um febricitante sente amarga uma coisa doce), nem deve ser *alterado* (as *mãos* enregeladas são incapazes de apalpar e distinguir objetos delicados). — O *objeto* deve ser — *próprio*, isto é, deve referir-se à faculdade que é capaz de o perceber, — e *proporcionado* ao *órgão*, isto é, não deve estar nem muito perto nem muito longe (a superfície do sol, da lua, por estar fora do alcance da vista, parece plana). — O *meio*, através do qual o objeto atua no sentido, não deve ser variado ou perturbado na sua condição natural (assim, pela interposição dos vapores, que refrangem os raios da luz, o sol, a lua e as estrelas parecem, às vezes, quase vermelhas; um pau, mergulhando na água, parece quebrado). — A experiência e a reflexão podem julgar se as condições enumeradas se verificam, ou não.

2 A *situação* e a *adaptação* (ou *conformação fisiológica*) dos órgãos dos sentidos *externos* revelam-nos as intenções da natureza. — Primeiramente a *situação*. Se a

b) Todos os homens, de todos os tempos, de todas as classes e condições, à exceção dos loucos, estiveram e estão convencidos de que os sentidos *externos* percebem — não a modificação do próprio órgão, — nem uma coisa imaginária, — mas um objeto existente na *realidade*, fora de nós. Ora, essa convicção, sendo universal e constante, não pode derivar senão da natureza, e essa não pode enganar-se. Logo, os sentidos *externos* percebem os objetos *externos*.[1]

---

natureza nos tivesse dotado de sentidos só para conhecermos as nossas disposições *subjetivas*, deveria tê-los colocado no centro do organismo ou na cavidade do crâneo. Mas não foi assim. Os órgãos dos sentidos *externos* estão colocados na superfície *externa* do nosso corpo ou na extremidade dos membros. E para que? Para podermos relacionar-nos com o mundo exterior. Se não tivesse sido este o escopo da natureza, teríamos um efeito sem razão suficiente: o que é absurdo. Logo, a disposição dos órgãos dos sentidos *externos* manifesta a *objetividade* das nossas percepções, isto é, a existência dos *objetos* percebidos. — Secundariamente, a *adaptação*. Todos os *fisiologistas*, examinando os órgãos dos sentidos *externos*, reconhecem que eles estão maravilhosamente *adaptados* para as respectivas funções, isto é, para a percepção dos respectivos objetos *externos*; — a *vista* para a percepção das *cores*, o *ouvido* para a percepção dos *sons*, etc. Ora, se os sentidos *externos* têm essa *adaptação*, devemos concluir que eles percebem os objetos *externos*, se não houver algum impedimento. Não pode negar-se a conclusão, sem se negar o senso comum.

1 Todos, mesmo os adversários, admitem a existência dessa convicção universal e constante acerca da *objetividade*, da percepção sensitiva *externa*. Todavia, alguns dizem, com Taine, que a tal convicção é uma *ilusão verdadeira*, para a distinguir das *ilusões falsas*. — Mas, se toda a ilusão é um engano, é uma falsidade, poderá haver uma *ilusão verdadeira*, isto é, uma *falsidade verdadeira*? Ao bom senso a resposta. — E não pode ser de outro modo. Quando um pobre homem recebe uma bengalada na cabeça, lança-se contra o adversário e faz todos os esforços para lhe arrancar das mãos a bengala, causa instrumental da sua dor. O que mostra isso? Mostra que os sentidos *externos*, isto é, os olhos do agredido não perceberam uma coisa imaginária, ou uma modificação do próprio órgão, mas um objeto *real*, um objeto *externo*. — O exemplo aduzido é vulgar; mas não faltam outras razões científicas. É admitido por todos que os nossos sentidos *externos*, como todas as nossas potências ou faculdades, podem perceber um ou outro objeto, indiferentemente. Quando, pois, os sentidos percebem um determinado objeto, e não outro, é preciso dizer que eles foram determinados para perceber esse objeto, e não outro. E de onde derivou essa determinação? A determinação podia derivar — ou dos próprios sentidos — ou da vontade, — ou dos objetos *externos*. Mas não derivou dos próprios sentidos; porque esses são por si indiferentes e indeterminados com relação aos seus objetos (se fossem determinados para perceber um objeto, e não outro, perceberiam sempre e só esse objeto). Nem derivou da nossa vontade; porque muitas vezes os sentidos percebem um objeto independentemente e contra o desejo da nossa vontade. Logo, se não quisermos admitir um efeito sem

173. Os sentidos externos percebem os objetos externos por um modo imediato.

a) Os sentidos *externos* perceberão os objetos *externos* por um modo *imediato*, se entre a ação, ou atuação, desses objetos nos respectivos sentidos e a paixão, ou impressão, recebida pelos mesmos sentidos, não existir meio algum. Ora, efetivamente, entra essa ação e essa paixão não existe meio algum; porque a ação do agente é recebida por si mesma no paciente, e na ação e pela ação, que reflete as propriedades do agente, esse é percebido pelo paciente. Logo, os sentidos *externos* percebem os objetos *externos* por um modo *imediato*.

b) Se os sentidos *externos* não percebessem os objetos *externos* por um modo *imediato*, deveria dizer-se que esses sentidos percebem — *primeira* e *diretamente* a própria *paixão*, isto é, a impressão subjetiva, recebida pela ação dos agentes externos, — e *secundária*e *indiretamente* a mesma *ação* dos agentes externos. Ora, a experiência atesta — que os sentidos *externos* percebem *única* e *diretamente* a *ação* dos agentes externos, — e que a *impressão* subjetiva dos mesmos sentidos não é percebida por esses de modo algum, mas exclusivamente pelos sentidos *internos*. Logo, os sentidos *externos* percebem os objetos *externos* por um modo *imediato*.[1]

---

uma razão suficiente, devemos dizer que essa determinação dos sentidos para que percebessem um certo objeto, e não outro, derivou do próprio objeto *externo*. — O objeto *externo* determina um sentido, enquanto, atuando no próprio sentido, imprime nele a sua imagem, a qual, por isso, é uma qualidade *acidental* do sujeito recipiente. O sentido, em seguida, por uma reação vital, apropria-se dessa imagem, e nela percebe o próprio objeto *externo*, que a produziu. — O que dizemos aqui, em resumo, será desenvolvido na *Antropologia*.

Objetam: a percepção dos sentidos *externos* é um fato *subjetivo*, e por isso, não pode referir o que está fora do sujeito, o *não-eu*. — Respondemos que a percepção dos sentidos *externos*, se é um fato *subjetivo* com relação ao seu *princípio*, que é a faculdade, é *objetivo* com relação ao *termo*, que é a coisa percebida... Por outras palavras: a percepção, considerada *entitativamente*, é um fato *subjetivo*; — considerada *intencional* ou *representativamente*, é um fato *objetivo*.

1 Na *Antropologia* provaremos que pelos nossos sentidos *externos* percebemos, de um modo *imediato*, os objetos *externos*. Limitamo-nos aqui a algumas reflexões necessárias e suficientes para o nosso escopo. — É princípio inconcusso que o ato do agente é recebido no paciente, — e que o ato do agente (enquanto recebido no paciente) e o ato do próprio paciente não constituem senão um e o mesmo ato, dotado de um dúplice aspecto, de um dúplice caráter; porque esse ato — relativamente ao agente, de

que deriva, tem a natureza de *princípio*, — e relativamente ao paciente, que o recebe, tem a natureza de *termo* e de *paixão*. Diz S. Tomás: "Unus et idem actus sensibilis et sentientis, sed ratione diferunt" (*De Anima*. l. III, lect. 2). Recebendo em si mesmo o ato do agente externo, o paciente percebe o *não-eu* no *eu*, e refere naturalmente a esse *não-eu* o ato, que o impressionou; visto que toda a *paixão* se refere necessariamente a uma *ação*. Daí a *objetividade* da percepção. — E não é tudo. Se o ato do agente é recebido e existe realmente no paciente, se a *ação* e a *paixão* formam um e o mesmo ato, com dois aspectos diferentes, é claro que o paciente deve perceber *direta* ou *imediatamente*, sem intermediários e antes da própria modificação subjetiva, o ato do *não-eu*, do agente externo. É, pois, inútil procurar uma *ponte* que nos sirva para passar do *eu* para o *não-eu*; visto que entre o *eu* e o *não-eu* não há distância. — Tal é a opinião universal dos homens. Todos estão convencidos — de que, percebendo o mundo exterior, percebem o que está fora deles — e de que o objeto *direto* e *imediato* das suas percepções é constituído pelos próprios objetos externos.

Objetam: o corpo não pode atuar na alma, nem esta naquele. Logo, uma percepção *imediata* dos corpos é impossível. — Resposta. Concedemos que os corpos não podem operar na alma, quando separada do organismo; mas negamos que não podem operar nela, quando unida ao organismo. O objeto sensível refere-se ao órgão *animado*, como o agente ao paciente. E, como o agente, pela sua *ação*, existe no *paciente*, aquele pode e deve ser percebido por este, e de um modo *imediato*.

*

Na percepção dos sentidos *externos* poderá haver engano? Serão eles *verazes* no que nos atestam? — Eis uma questão, que é a base de toda a teoria acerca do conhecimento intelectual. Porquanto, dependendo o conhecimento intelectual do conhecimento sensitivo quanto ao *objeto* (pois são os sentidos que subministram à inteligência o *material* do pensamento), é claro que, se se enganam os sentidos, se engana também a inteligência. — Tratemos, pois, da veracidade dos sentidos *externos*.

Antes de tudo, devemos advertir que nos sentidos não se encontra a verdade, tomada no seu conceito *formal*, isto é, no seu conceito próprio, enquanto importa uma *adequação* entre a faculdade perceptiva e o objeto percebido. Com efeito, para que nos sentidos pudesse encontrar-se a verdade, tomada no seu conceito próprio, deveriam eles perceber a *relação* de identidade ou de discrepância entre o sujeito e o predicado, e, para isso, deveriam possuir várias idéias universais, sobretudo a idéia universal da forma, em que os dois termos convêm, ou não convêm. Ora, as faculdades materiais, como são os sentidos, não podem perceber a *relação* entre o sujeito e o predicado, porque tal relação é uma coisa *abstrata* ou *universal*, e essas faculdades não são capazes de idéias universais. Logo, nos sentidos não se encontra a verdade, tomada no seu conceito próprio ou rigoroso. — Se nos sentidos não existe a verdade, tomada no seu conceito próprio ou rigoroso, nem se encontra neles o *erro*, ou a *falsidade*, tomada também no seu conceito próprio ou rigoroso, enquanto exprime uma *desconformidade* entre a faculdade perceptiva e o objeto percebido. Porquanto, dá-se essa *desconformidade*, quando a faculdade perceptiva afirma — que a um sujeito

convém um predicado, que lhe não convém, — ou que a esse sujeito não convém um predicado, que lhe convém. Ora, essa afirmação, supondo a percepção da *relação* entre o predicado e o sujeito, não pode ser feita pela faculdade sensitiva. Logo, nos sentidos não se encontra a falsidade, tomada no seu conceito próprio ou rigoroso. — Em poucas palavras: a verdade e a falsidade encontram-se própria e rigorosamente no *juízo*. Ora, os sentidos não são capazes de pronunciar um verdadeiro juízo. Logo, a verdade e a falsidade não se encontram própria e rigorosamente nos sentidos. Diz S. Tomás: "Proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente (h. e. *iudicante*), *non autem in sensu*, neque in intellectu cognoscente quod quid est (h. e. *simpliciter apprehendente essentiam* rei)" (*Sum, Th.*, p. I, q. 16, a. 2). — Se, algumas vezes, costumamos dizer que os sentidos *julgam*, enquanto distinguem um sensível de outro sensível, que são objetos do mesmo sentido ou de sentidos diferentes, tomamos o *juízo* em significação *lata* ou *menos rigorosa*.

Mas a verdade e a falsidade, se não se encontram *formalmente* na faculdade sensitiva, podem encontrar-se nela *materialmente*, enquanto a apreensão ou percepção dos objetos sensíveis corresponde, ou não, à realidade, isto é, enquanto percebe, ou não, os entes objetivos, como são em si mesmos. Daí a pergunta: enganam-se, ou não, os sentidos *externos* na percepção do seu objeto? — E como esse objeto é tríplice, tresdobra-se a pergunta: enganam-se, ou não, os sentidos *externos* na percepção do seu objeto *próprio*, *comum* e *concomitante*? — A estas perguntas vamos responder.

Repetimos que a nossa não é uma *demonstração*, — muito menos uma demonstração *rigorosa*: é apenas uma *declaração*, uma *resposta* aos adversários. Porquanto, a *veracidade* dos sentidos *externos* é tão clara, tão imediatamente evidente, que *não precisa, nem pode* ser demonstrada. — *Não precisa*. Na verdade, o senso comum apela para o testemunho dos sentidos *externos*, como para a prova irrefragável da *evidência* de uma coisa. Daí as expressões: toca-se com as mãos, mete-se pelos olhos dentro, etc. — *Não pode*. Com efeito, toda a demonstração parte, em última análise, de princípios *universais*; e esses são conhecidos pela inteligência. Ora, a operação da inteligência é precedida pela operação dos sentidos *externos*. Logo, toda a demonstração pressupõe a *veracidade* dos sentidos *externos*.

Essa convicção acerca da *veracidade* dos sentidos (como também da *veracidade* de todos os outros *meios*) não é efeito de um *cego instinto*. Na verdade, o *instinto* é uma inclinação, que deriva da natureza e pela qual operamos sem um conhecimento suficiente. Por isso, quando se trata de uma faculdade *perceptiva*, o *instinto* deve conceber-se como uma inclinação, proveniente da natureza, para apreender um objeto, quando o próprio objeto não impressiona por si a faculdade. Porquanto, se essa impressão se realiza, a faculdade inclina-se para produzir o seu ato em virtude da sua energia essencial; e tal inclinação não é, nem pode chamar-se *instinto*. Assim, ninguém dirá que é o *instinto* que nos leva a julgar que *o todo é maior que uma sua parte*; mas todos dirão que é a luz da razão, a energia intrínseca da nossa inteligência. A necessidade, que, nestes casos, obriga a faculdade a afirmar a verdade, deriva do concurso de uma dúplice causa de ordem exclusivamente cognitiva: da evidência do objeto e da tendência da faculdade para o seu ato. A natural inclinação, pois, pela qual acreditamos

174. Os sentidos externos, quando bem dispostos e convenientemente aplicados, não podem enganar-se na percepção do objeto próprio.

a) Se os sentidos *externos*, quando bem dispostos e convenientemente aplicados, pudessem enganar-se na percepção do objeto *próprio*, — a *vista* na percepção das *cores*, o *ouvido* na percepção dos *sons*, etc., — deveria dizer-se que eles são naturalmente incapazes de alcançar o objeto, para o qual naturalmente tendem. Ora, é absurdo dizer que uma faculdade é naturalmente incapaz de alcançar o objeto, para o qual naturalmente tende; pois toda a razão do ser e da natureza de uma faculdade consiste na sua natural aptidão para conseguir o objeto *próprio*. Logo, os sentidos *externos*, quando bem dispostos e, convenientemente, aplicados, não podem enganar-se na percepção do objeto *próprio*.

b) Se os sentidos *externos*, quando bem dispostos e convenientemente aplicados, pudessem enganar-se na percepção do objeto *próprio*, dar-se-ia o engano — ou porque eles não podem receber a impressão do objeto *próprio*, — ou porque esse objeto não *existe* na realidade. Ora, nenhuma dessas duas hipóteses pode admitir-se. Não pode admitir-se a primeira; porque a *fisiologia*, examinando o organismo e a disposição dos sentidos externos, reconhece-os aptíssimos para receberem a impressão do respectivo objeto *próprio*. Não pode admitir-se a segunda; porque os sentidos *externos*, sendo por si indiferentes para receberem a impressão de muitos objetos *externos*, não poderiam acusar a impressão de um certo objeto, se esse não existisse na realidade. Logo, os sentidos *externos*, quando bem dispostos e convenientemente aplicados, não podem enganar-se na percepção do objeto *próprio*.[1]

---

no testemunho dos sentidos *externos* (e de todas as outras faculdades perceptivas), é uma inclinação de ordem *cognitiva*, e não uma inclinação *cega* ou *instintiva*.

1 Os sentidos *externos*, quando bem dispostos e convenientemente aplicados (no que se resumem todas as condições necessárias para o legítimo exercício deles) não se enganam *por si*, isto é, pela sua natureza, na percepção do objeto *próprio*; porque, se se enganassem *por si*, seriam feitos e deixariam de ser feitos para essa percepção: o que é contraditório. — Mas, se os sentidos *externos* não podem enganar-se pela sua *natureza*, podem enganar-se por uma causa *acidental*, que lhes não deixa perceber o objeto como é em si mesmo. Essa causa *acidental* deve procurar-se na indisposição do *organo*, ou na imperfeição do *meio*. Porquanto, o sentido, para perceber o seu objeto, deve ser determinado por uma forma ou espécie, que é a imagem intencional do mesmo objeto. Mas, se o sentido não estiver bem disposto, ou não for convenientemente

175. Os sentidos externos, quando bem dispostos e convenientemente aplicados, não podem enganar-se na percepção do objeto comum.

a) A percepção do objeto ou sensível *comum* é um efeito para o qual estão por si e naturalmente ordenados os respectivos sentidos, tomados coletivamente. Ora, o efeito, para o qual estão por si e naturalmente ordenadas as faculdades, tomadas singular ou coletivamente, não pode deixar de se alcançar, quando se verificam as devidas condições; aliás essas faculdades seriam naturalmente insuficientes e deixariam de ser faculdades. Logo, os sentidos *externos*, quando bem dispostos e convenientemente aplicados, não podem enganar-se na percepção do objeto *comum*.

b) Os sentidos *externos*, quando bem dispostos e convenientemente aplicados, não podem enganar-se na percepção do objeto *próprio*. Se não podem enganar-se na percepção do objeto *próprio*, nem podem enganar-se na percepção do objeto *comum*; pois cada um dos diversos

---

aplicado, não poderá receber, como devia, essa forma, ou a forma não representará fielmente o objeto. De onde o engano ou a falsidade na percepção dos nossos sentidos. (O que dizemos dos sentidos, deve aplicar-se a todas as faculdades *passivas*, isto é, determinadas ao ato pela impressão de um agente). Diz S. Tomás: "Sensus semper apprehendit rem ut est, nisi sit impedimentum in *organo* vel io *medio*" (*De Ver.*, q. 1, a. 11; cf. *Sum. Th.*, p, I, q. 17, a. 2). — Como se vê, o engano ou o erro — pode dar-se nos sentidos enquanto, por uma causa acidental, não percebem uma coisa como é em si mesma, — mas não pode dar-se enquanto acusam o estado próprio, a afecção própria, embora possam ocasionar um juízo falso da parte de uma faculdade superior. Assim, quando um doente diz que o açúcar é amargo, o testemunho do gosto é veraz, porque efetivamente o doente tem essa sensação, embora se engane por atribuir o amargo ao açúcar.

Se os sentidos podem enganar-se *per accidens*, mesmo com relação ao objeto ou sensível *próprio*, se podem não representar e não referir as coisas como são em si mesmas, é claro que podem também dar à inteligência (que se baseia no testemunho deles) a *ocasião* de emitir juízos *falsos* acerca dos objetos externos. — Todavia a inteligência pode conhecer o engano de um sentido e a sua origem (se depende da indisposição do órgão ou da imperfeição do meio), e conhece-o por meio do mesmo ou de outro sentido, ou pela reflexão própria. Conhecido, o engano do sentido corrige-se facilmente. — Por isso, o juízo da inteligência, que sucede imediatamente à percepção dos sentidos, é sempre e necessariamente verdadeiro, quando estamos certos da boa disposição dos mesmos sentidos e da sua conveniente aplicação. — Na *Antropologia* resolveremos algumas dificuldades contra a *veracidade* dos sentidos externos (Cf. *De Ver.*, q. 1, a. 11).

aspectos, pelos quais o objeto *comum* se refere a vários sentidos, constitui o objeto próprio de cada um desses sentidos. Logo, os sentidos *externos*, quando bem dispostos e convenientemente aplicados, não podem enganar-se na percepção do objeto *comum*.[1]

176. Os sentidos externos, quando bem dispostos e convenientemente aplicados, não podem enganar-se na percepção do objeto concomitante.

a) Todos os homens de bom senso estiveram sempre e estão convencidos — de que os sentidos externos, quando bem dispostos e convenientemente aplicados, percebem as qualidades sensíveis dos corpos *externos*, como são em si mesmas, aderentes a um sujeito, e por isso, percebera, ao mesmo tempo e com o mesmo ato, as qualidades e o sujeito, embora aquelas de um modo *explícito* e esse de um modo *implícito*, — e de que essa percepção não pode estar sujeita a engano. Ora, tal convicção, universal e constante, não pode deixar de ser efeito da verdade; porque só a verdade é universal e constante, e todo o efeito

---

1 Quando um objeto sensível é *comum* a vários sentidos, a cada um dos quais se refere sob um aspecto diferente, ou por um atributo diverso, não pode ser adequada e completamente percebido se não por todos esses sentidos. Então, cada sentido percebe do objeto *comum* o atributo, que é objeto *próprio* desse sentido. Assim uma *grandeza* é percebida — pela *vista* quanto à *cor*, e pelo *tato* quanto à *resistência*. Deste modo, os vários sentidos constituem uma faculdade *completa* com relação ao objeto *comum*, e não pode haver engano; pois esse, se houvesse, deveria atribuir-se ao Autor da natureza. — Mas, se não pode haver, na percepção do sensível *comum*, um engano ou erro *per se*, pode haver um engano *per accidens*, quando, para essa percepção, não se empregam todos os sentidos respectivos; e assim a faculdade é insuficiente, incompleta, inadequada com relação ao seu objeto. — Não admira, pois, que a *vista*, não auxiliada pelo *tato*, se engane, às vezes, na percepção da *figura*, da *grandeza*, da *distância*, do *movimento*; porque esses são objetos *comuns*. Mas, quando se dá o engano, esse não pode atribuir-se a um vício ou defeito da *vista*, mas unicamente à imprudência de quem julga. — O engano de um só sentido com relação a um objeto *comum* pode corrigir-se pela aplicação de um outro sentido, ou pela reflexão da inteligência.

O engano pode dar-se sobretudo na percepção da *vista*, enquanto dois objetos, dotados de diversa grandeza, mas situados em distâncias desiguais, podem produzir nesse sentido a mesma impressão; e essa impressão pode dar à inteligência a ocasião de concluir falsamente pela igualdade da grandeza dos dois objetos. Por isso, a percepção da *vista* deve ser interpretada e contida nos seus verdadeiros limites por outro sentido, cuja percepção não varie segundo a variedade da distância do objeto. Este sentido é o *tato*, que conserva sempre a mesma distância com relação ao seu objeto *próprio*.

exige uma causa proporcionada. Logo, os sentidos *externos*, quando bem dispostos e convenientemente aplicados, não podem enganar-se na percepção do objeto *concomitante*.

b) Se os sentidos *externos*, quando bem dispostos e convenientemente aplicados, se enganam na percepção do objeto *concomitante*, dá-se o engano. — Ou porque as qualidades sensíveis, *próprias* ou *comuns*, atuam nos sentidos *externos* de um modo *abstrato*, isto é, como que separadas do sujeito, a que aderem e que as sustenta, — ou porque essas qualidades são percebidas pelos sentidos de um modo *abstrato*. Ora, nenhuma destas duas hipóteses pode admitir-se. Não pode admitir-se a primeira; porque as qualidades atuam nos sentidos, não *separadas* do sujeito, mas *existentes* no sujeito, pois é o sujeito que atua, embora pelas suas qualidades, nos sentidos. Não pode admitir-se a segunda; porque as qualidades são percebidas pelos sentidos *como são em si mesmas*, isto é, aderentes a um sujeito, pois os sentidos são incapazes de abstração. Logo, os sentidos *externos*, quando bem dispostos e convenientemente aplicados, não podem enganar-se na percepção do objeto *concomitante*.[1]

---

1 A percepção pode ser *concreta* e *abstrata*. É *concreta*, quando um objeto, composto de vários elementos, se percebe como é em si mesmo, como uma coisa só. É *abstrata*, quando num objeto, composto de vários elementos, se percebe ou se considera um elemento, e não se consideram ou não se percebem os outros. Assim, quando vemos um pedaço de *mármore branco*, podemos considerar esse composto de *mármore* e de *brancura*, e podemos também considerar a *brancura* sem o *mármore*, e o *mármore* sem a *brancura*. No primeiro caso, a percepção é *concreta*; no segundo, é *abstrata*.

Posto isto, pergunta-se: a percepção dos sentidos *externos* é *concreta* ou *abstrata*? E como o objeto dessa percepção é a substância corpórea enquanto modificada pelas qualidades *sensíveis*, a pergunta resolve-se na seguinte: os sentidos *externos* — percebem a substância corpórea enquanto modificada pelas qualidades sensíveis, isto é, percebem o composto de substância e de qualidades, — ou percebem apenas a substância sem as qualidades, ou as qualidades sem a substância? A essa pergunta os filósofos respondem diversamente, conforme a diversidade dos seus princípios. Uns, — como *Locke*, *Berkeley*, *Reid*, e sobretudo os *Kantistas*, que só admitem *fenômenos* ou *aparências* e negam a existência das *substâncias* ou dos *números*, — sustentam que a percepção dos sentidos é *abstrata*. Outros, como *Aristóteles*, *S. Tomás*, seguidos por todos os escolásticos e filósofos de melhor critério, ensinam que a percepção dos sentidos é *concreta*, enquanto os sentidos, percebendo as qualidades sensíveis como são (e são *concretas* ou aderentes a uma coisa, a um sujeito), percebem o *composto* de substância e de qualidades, percebendo as qualidades como objeto *próprio* ou *comum*, e a *substância* como objeto *concomitante*. — S. Tomás diz que, para uma coisa ser objeto

concomitante dos sentidos, ou ser sensível *per accidens*, são necessárias três condições: — a) que esteja unida a uma outra coisa, que é sensível *por si*, — b) que seja percebida, de algum modo, pelo sujeito senciente, aliás não seria sensível, — c) que seja *conhecida* pelo senciente por meio de uma *outra* faculdade perceptiva, p. ex., pela *inteligência*, ou por uma outra faculdade sensitiva superior. — Adverte o mesmo S. Doutor que o sensível *per accidens* não é tudo o que pode ser percebido num objeto sensível, mas é o que a inteligência imediatamente conhece após a impressão, que esse objeto exerceu nos sentidos *externos*; assim, vendo um sujeito que fala ou caminha, percebemos, pela inteligência, a vida dele, e dizemos: *vejo que esse sujeito vive* (*De Anima*, l. 3, lect. 13).

Que a percepção dos sentidos seja *concreta*, e não *abstrata*, é coisa manifesta. Na percepção *abstrata*, opera-se uma *análise*, pela qual uma coisa se separa *intencionalmente* de outra, isto é, pela qual uma coisa se considera sem outra. Ora, a *análise* é uma operação própria da inteligência, e não dos sentidos. Os sentidos apresentam o composto como é em si mesmo, na sua concreção. — Nem podia ser de outro modo. O que alcançam os sentidos? Só a substância? Não, porque a substância não pode atuar diretamente, por si mesma, nos sentidos, nem na inteligência. A substância está envolvida nas qualidades sensíveis, e não pode operar nem ser percebida sem elas... Só as qualidades sensíveis? Também não: porque as qualidades existem como *concretas*, isto é, aderentes a um sujeito, operam como *concretas*, e por isso, devem ser percebidas como *concretas*. Logo, a percepção dos sentidos é *concreta*.

Mas não devemos exagerar a parte dos sentidos na percepção do objeto *concomitante*. Os sentidos limitam-se a apreender as qualidades sensíveis, como se encontram na realidade, e por isso, *concretas*, isto é, existentes não em si mesmas, mas num sujeito determinado, e essas qualidades *concretas* são por eles apresentadas à inteligência. Eis tudo. Porquanto, se é certo que essas qualidades *concretas*, percebidas pelos sentidos, constituem um composto, de *acidentes* e de *substância*, é certo também que os sentidos não percebem que debaixo das qualidades existe um sujeito, uma substância; não sabem o que é *substância*, nem o que é *acidente*; não distinguem o elemento, que está em si, do elemento, que se apoia num sujeito. É a inteligência, e só ela, que, recebendo dos sentidos as qualidades *concretas*, percebe imediatamente — que estas, por isso, mesmo que são *qualidades concretas*, devem residir num sujeito, numa substância, e que essa substância deve existir e deve ser dotada de uma natureza, proporcionada e correspondente à natureza das qualidades.

Portanto os sentidos não se enganam *per se*, pela sua *natureza*, na percepção do objeto *concomitante*. Mas, se não se enganam *por si*, os sentidos podem dar à inteligência a *ocasião* de enganar-se, de emitir juízos falsos. Com efeito, os sentidos não percebem *diretamente* a *substância*, mas apenas as qualidades *concretas*. Ora, pode acontecer que as mesmas qualidades *concretas* se encontrem em substâncias *diversas*, (porque não repugna que substâncias diversas tenham a mesma figura, a mesma cor, o mesmo peso, etc.), e pode acontecer também que as qualidades *concretas* existam milagrosamente sem sujeito, sustentadas pela virtude onipotente de Deus. Sendo assim, é claro que a inteligência pode facilmente enganar-se, enquanto pode julgar — que certas qualidades *concretas* pertençam a uma certa substância, quando realmente pertencem a uma outra

substância diversa. — Ou que as qualidades sensíveis adiram atualmente a um sujeito, quando atualmente não aderem. Mas, nesses casos, o engano — não deve atribuir-se aos sentidos, que se limitam a apresentar as qualidades *concretas*, como são em si mesmas, sem acrescentar se essas qualidades pertencem a esta ou aquela substância, e se existem, ou não, no sujeito próprio, — mas deve atribuir-se à inteligência, que não empregou todos os meios necessários para evitar o erro e conseguir a verdade. — E quais são esses meios? Quando há uma séria dúvida se as qualidades *concretas* pertencem a esta ou aquela substância, é necessário multiplicar as observações e as análises, até se encontrarem outras qualidades mais próprias, mais características, de modo que possam convir a uma só substância, e não à outra. Quando, por um milagre da onipotência divina, as qualidades *concretas* subsistem sem o sujeito próprio, é a Fé que se encarrega de nos instruir e preservar de um juízo errôneo.

Se os sentidos *externos* percebem efetivamente e por um modo *imediato*, os corpos *externos*, e se eles não se enganam *por si* na percepção do seu tríplice objeto — *próprio*, *comum* e *concomitante*, é claro que a inteligência, recebendo a relação dos sentidos e baseando-se exclusivamente no testemunho deles, pode e deve julgar *imediatamente*, sem nenhuma necessidade de raciocínio, que os corpos existem, que o mundo existe. O raciocínio é necessário, quando uma coisa não é *evidente*, quando a inteligência não conhece *imediatamente* a relação entre o predicado e o sujeito; mas quando conhece essa relação *imediatamente*, baseando-se na *imediata* percepção dos sentidos, já não precisa de raciocínio. Repetimos: o que se vê, não precisa de ser demonstrado.

*

São três as opiniões dos filósofos acerca da *percepção* e da *veracidade* dos sentidos *externos*.

1ª) Uns admitem — que os sentidos *externos* percebem, e de um modo *imediato*, os corpos *externos*, — e que a *veracidade* dos mesmos sentidos é *imediatamente evidente*, e não precisa nem pode ser demonstrada.

2ª) Outros sustentam que os sentidos *externos* não percebem, de modo algum, os objetos *externos*; porque estes não existem, ou, se existem, não podem ser percebidos pelos sentidos, — e por isso, negam, ou não discutem, a *veracidade* dos mesmos sentidos.

3ª) Outros afirmam — que a existência dos corpos *externos* nos é manifesta, não por uma *imediata* percepção dos sentidos *externos*, mas por um *outro* meio, — e que a própria *veracidade* dos mesmos sentidos não é *imediatamente evidente*, e precisa de ser demonstrada.

Tendo exposto e defendido a *primeira* opinião, que é a de todos os *escolásticos*, antigos e modernos, e de todos os Padres e Doutores da Igreja, vamos expor e refutar *diretamente* a *segunda* e a *terceira*.

A) A *segunda* opinião, como dissemos, é a que, negando a *existência* dos objetos *externos*, nega a *percepção* e a *veracidade* dos sentidos *externos*. Para os sequazes dessa opinião, uma *percepção externa* é uma contradição; a percepção dos *corpos* significa apenas a percepção das nossas *idéias*, das *modificações* da nossa alma; o que vemos, ouvimos e, em geral, sentimos, é apenas uma série de fenômenos internos do *eu*, uma

série de idéias ou de sensações meramente subjetivas, que, por uma ilusão, projetamos para fora de nós. Nada é real; só existem as nossas idéias. O mundo é apenas uma *idéia*, uma aparência sem realidade. — É o *idealismo*. Divide-se esse em: *subjetivo* e *objetivo*, conforme as imagens ou aparências dos corpos, que a inteligência possui, se fazem derivar unicamente — da *atividade* da alma, — ou de uma ação do próprio Deus. O idealismo *subjetivo* foi defendido sobretudo por Fichte; o *objetivo*, por Berkeley.

O *idealismo* é falso *em si* e *nas suas espécies*.

a) O *idealismo*, em geral, é falso.

a) O *idealismo* baseia-se num falso fundamento. Porquanto, supõe ele que a alma e o corpo são duas substâncias *completas*, uma estranha à outra, — que a alma está relegada num ponto do organismo, sem meio de comunicação com a realidade externa, — e que, por isso, não é possível uma impressão dos objetos, que, embora existissem, seriam sempre incognoscíveis. Ora, esse fundamento, lançado por *Descartes*, é inteiramente falso. A alma e o corpo, como veremos na *Antropologia*, são duas substâncias incompletas, e substancialmente unidas, de modo que formam uma só *pessoa* e uma só *natureza* ou *essência*. Não é a alma só que sente, nem é o corpo só; mas é o composto de alma e de corpo, é o *órgão animado*. Logo, o *idealismo* baseia-se num falso fundamento.

b) Se os objetos *externos* não existem na realidade, mas exclusivamente nas nossas idéias, segue-se que os nossos sentidos *externos* percebem o que não está presente, o que não existe. Ora, uma percepção sem a coisa percebida, uma visão sem a coisa vista, é simplesmente uma contradição. Logo, o *idealismo*, em geral, é falso.

b) O idealismo *subjetivo* é falso.

a) A causa das sensações não pode ser exclusivamente a *atividade* da nossa alma. Porquanto, a nossa alma, quando se experimenta uma sensação, percebe que é *passiva* e que essa sensação é uma operação *passiva*. Ora, o *princípio* e a *causa motriz* de uma operação *passiva* não é o *sujeito*, que é por si indiferente, mas é o próprio *objeto*. Diz S. Tomás: "*Objectum* comparatur ad actum potentiae *passivae* sicut *principiam* et *causa movens*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 77, a. 3). Logo, a causa das sensações não pode ser exclusivamente a atividade da alma.

b) Devendo o efeito ser proporcionado à própria causa, as sensações, se derivassem exclusivamente da atividade da nossa alma, não poderiam representar senão objetos *simples* e *espirituais*; porque simples e espiritual é a nossa alma. Ora, as sensações representam coisas materiais e corpóreas, como os próprios adversários confessam. Logo, as sensações não podem derivar exclusivamente da atividade da alma. — Além disso, se as sensações derivassem unicamente da alma, não haveria uma razão suficiente porque devessem representar, como efetivamente representam, os objetos corpóreos e materiais como existentes fora de nós.

c) O idealismo *objetivo* é falso.

a) Atesta-nos a consciência que, quando experimentamos uma sensação, experimentamos, pela mesma impressão, a *sensação* e a *causa* dela: assim, quando nos aproximamos do lume, sentimos o calor do lume, e, ao mesmo tempo, o lume quente. Ora, se a sensação fosse produzida por um agente extrínseco, como é Deus,

as nossas mãos, embora sentissem o calor, não poderiam sentir, como efetivamente sentem, o calor do lume, nem o lume quente. Diz S. Tomás: "Si illa species caloris in organo ab alio agente fieret, tactus, etsi sentiret calorem, non tamen sentiret calorem ignis, nec sentiret ignem esse calidum, cum tamen hoc judicet sensus, cujus judicium in *proprio* sensibili non errat" (*De pot.*, q. 3, a, 7). Logo, as sensações não derivam imediatamente de Deus, mas dos próprios objetos *externos*.

b) Se as sensações dos objetos *externos* derivassem exclusivamente da ação de Deus, e não da ação imediata dos próprios objetos, a ação de Deus seria *inútil* e *má*; — *inútil*, porque seria inútil produzir em nós a sensação de coisas materiais, se estas não existissem realmente; — *má*, porque Deus nos enganaria, levando-nos por um impulso irresistível a julgar como existente o que realmente não existe. Ora, é absurdo e ímpio pensar que uma ação de Deus possa ser e seja *inútil* e *má*. Logo, as nossas sensações não derivam exclusivamente da ação de Deus, mas da ação imediata dos próprios objetos.

Se as nossas sensações têm por causa *imediata* os objetos *externos*, esses existem, e o testemunho dos sentidos *externos*, que nos acusa a existência dos objetos *externos*, é legítimo ou veraz.

B) A *terceira* opinião, como dissemos, afirma — que a existência dos corpos ou dos objetos *externos* não se manifesta por uma *imediata* percepção dos sentidos *externos*, mas por um *outro meio*, — e que, por isso, a veracidade dos mesmos sentidos *externos* não é *imediatamente evidente*. — Esse *outro meio*, distinto da *imediata* percepção dos sentidos, que nos levaria a admitir com certeza a existência, dos objetos ou corpos externos, é, — para *Descartes*, uma inclinação *universal*, proveniente de Deus, — para *Malebranche*, a *Revelação sobrenatural*, contida na S. Escritura, — para *Reid*, um *instinto natural*, — para *Cousin*, *Sentroul* e outros neoescolásticos de *Louvain*, o *princípio de causalidade*. — Façamos uma breve crítica das opiniões enumeradas, mostrando que o emprego desses meios, longe de substituir o *exercício* dos sentidos *externos*, pressupõe e exige necessariamente o *exercício* e a *veracidade* dos mesmos sentidos.

a) *Descartes* ensina que uma *inclinação universal*, proveniente de Deus, nos leva a admitir a existência dos corpos, — *inclinação* que não pode deixar de ser *veraz*, por isso, mesmo que provém de Deus. Essa doutrina é falsa, pelas seguintes razões.

a) Na opinião de Descartes, o conhecimento do *mundo* seria *posterior* ao conhecimento de Deus. Ora, dá-se exatamente o contrário. O conhecimento do *mundo* é *anterior* ao conhecimento de Deus, porque é pelo finito que nos elevamos ao infinito. Por isso, não poderíamos conhecer a Deus, se não acreditássemos anteriormente na *veracidade* dos sentidos *externos*.

b) Além disso, como sabe Descartes que essa *inclinação* existe nos homens, e que é *universal* e por isso, imputável ao próprio Autor da natureza? Ele não pode saber isso, senão pela percepção *sensitiva externa*, que o mete em relação com os outros homens. Logo, o juízo acerca dessa *inclinação universal pressupõe* a *veracidade* dos sentidos *externos*.

b) *Malebranche* ensina que só a Revelação sobrenatural, contida na S. Escritura, pode manifestar e manifesta ao homem a existência dos corpos. — Também essa opinião é inaceitável. Para termos ou escutarmos o que diz a S. Escritura, onde está contida a Revelação sobrenatural, precisamos do sentido da *vista* ou do *ouvido*, e por isso, já devemos acreditar na veracidade do testemunho dos sentidos *externos*.

c) *Reid* afirma que um *instinto natural*, incapaz de enganar, leva irresistivelmente os homens a admitir a existência dos *corpos*. — Nem essa doutrina satisfaz. Esse *instinto*, seja qual for a sua natureza, é necessariamente *posterior* à *existência* dos homens. Por isso, quem admite a *existência* dos homens, acredita na veracidade do testemunho dos sentidos *externos*, antes de conhecer esse instinto; porque são pelos sentidos externos que estamos certos da existência dos homens.

d) *Cousin*, *Sentroul*, e outros *neoescolásticos de Louvain*, ensinam que admitimos a existência dos corpos por um *raciocínio*, que da existência das nossas sensações *subjetivas*, cuja origem não pode atribuir-se ao *eu*, infere em virtude do *princípio de causalidade*, a existência de uma causa externa. — Essa opinião, que se atribui também a Descartes (pois esse *infere* da existência de Deus a existência do mundo), não pode ser sustentada pelas seguintes razões.

a) Esses escritores admitem, como existentes na realidade, umas coisas, às quais dão o nome de *efeitos*, e outras, às quais dão o nome de *causas*. Mas, de que modo poderão eles, sem o auxílio dos sentidos *externos*, averiguar que no mundo existem coisas, correspondentes e conformes às noções abstratas de *efeito* e de *causa*? E se não averiguaram, sempre pelo auxílio dos sentidos *externos*, que entre um antecedente e um consequente existe um nexo de verdadeira *eficiência*, como poderão eles aplicar o *princípio de causalidade*? Portando o raciocínio, que da existência das sensações pretende deduzir a existência do mundo, pressupõe e exige o *exercício* e a *veracidade* dos sentidos *externos*.

b) Além disso, a mesma experiência, que nos atesta a existência das modificações ou sensações *subjetivas*, atesta-nos também a existência das modificações ou sensações *objetivas*, isto é, a existência dos *objetos externos*, que atuam nos nossos sentidos *externos*. Portanto, se admitimos, como *imediatamente evidente*, a existência das sensações *subjetivas*, devemos também admitir, como *imediatamente evidente*, a existência das sensações *objetivas*. A mesma razão vale para ambos os casos. Logo, não pode aceitar-se essa opinião, que concede a evidência *imediata* às sensações *subjetivas*, ao passo que a nega às sensações *objetivas*.

c) Finalmente, o raciocínio, que da existência das sensações *subjetivas* infere, em virtude do *princípio de causalidade*, a existência do mundo exterior, tem uma conclusão mais ampla que as premissas. Porquanto, se as nossas sensações são meramente *subjetivas*, se são apenas modificações do *eu*, a única conclusão lógica é que essas sensações têm uma causa, mas uma causa *interna, subjetiva*. Repugna por ventura uma *causa interna* de um fenômeno *interno*? Não. O *subjetivo* não inclui por si o *objetivo*, e a *passagem* de uma para outra ordem é um sofisma. — Mas, embora a existência das sensações *subjetivas* nos levasse a admitir a *existência* de uma causa *externa*, nunca poderia levar-nos ao conhecimento da *natureza* dessa causa. Com efeito, na opinião de *Cousin*, como na de *Descartes*, os corpos *externos* não *produzem* as sensações

177. Regras para os sentidos externos. — Para que os sentidos *externos* sejam meios seguros para a aquisição da verdade, devem observar-se as seguintes regras:

I[a]) Quando o objeto dos sentidos é *próprio*, basta que o *órgão* esteja bem disposto e que o *meio* não o impeça de receber a impressão do objeto. Pertence à razão julgar se estas duas condições se verificaram.

II[a]) Quando o objeto é *comum*, devem empregar-se *todos* os sentidos relativos a esse objeto, e também a *razão*; porque, embora o testemunho dos sentidos nunca seja *por si* falso, todavia pode levar a falsos juízos: o que se evita pela reflexão da razão.

III[a]) Quando o objeto é *concomitante*, — como o erro é mais fácil, não só porque os sentidos não são aplicados aos seus objetos *próprios*, mas também porque substâncias diversas podem ter a mesma aparência, — é necessário o intervento da razão, a qual, pela multiplicação das observações e análises, chega a encontrar os traços próprios de cada substância.[1]

178. Sentidos internos. — Sentidos *internos* são os que existem no *interior* do organismo, e pelos quais o homem — *direta* e *imediatamente* atinge, por vários modos, as próprias *sensações*, ou reproduz as

---

subjetivas, limitam-se a *provocá-las*; não são causas *eficientes*, mas apenas *ocasionais*. Ora, um fenômeno, se nos leva a conhecer, de algum modo, a *natureza* da sua causa *eficiente*, não nos leva a conhecer a *natureza* da causa *ocasional*, que não se reflete no efeito; um tiro de canhão não leva por si ao conhecimento do artilheiro, que o disparou. Por isso, o mundo, se devesse ser conhecido pelas sensações *subjetivas*, seria incognoscível na sua *natureza*. — Se, porém, se admite, com outros sequazes desta opinião, que os corpos externos *produzem*, como causas *eficientes*, as nossas sensações *subjetivas*, em tal caso, como a ação da causa *eficiente* é recebida e existe no sujeito paciente, esse conhecerá a *existência* e a *natureza* da mesma causa, mas conhecê-las-á por um modo *imediato*, isto é, pela *imediata* percepção dos sentidos, sem ter a necessidade de recorrer ao raciocínio. Provar a existência do mundo pelo raciocínio é explicar uma coisa clara por uma outra escura — Concluímos que a existência dos corpos *externos* é *imediatamente evidente*, e por isso, *imediatamente evidente* é também a *veracidade* dos sentidos *externos*.

1 Resumamos em poucas palavras o que deixamos dito. Os sentidos *externos* são *meios legítimos* para a aquisição da verdade. É por eles que entramos em comunicação com o mundo exterior. Dizer com os *subjetivistas* que por meio dos sentidos *externos* só percebemos as *nossas* sensações, e não os *objetos*, é confundir a percepção *externa* com a *interna*, é contradizer a *consciência*, a qual atesta que, pelos sentidos *externos*, *direta* e *imediatamente* percebemos os *objetos*, e que só *indireta* ou *mediatamente*, por um sentido *interno*, percebemos as nossas *sensações*.

imagens sensíveis dos objetos *externos*, — *indireta* e *mediatamente* percebe os mesmos objetos *externos*.[1]

179. Objeto dos sentidos internos. — O objeto, pois, dos sentidos *internos* é dúplice: *direto* e *indireto*. — O *direto* é constituído pelas nossas *sensações* e pelas *imagens sensíveis* dos objetos *externos*; — o *indireto*, pelos *objetos externos*.[2]

180. Número dos sentidos internos. — Os sentidos *internos* são *quatro*, a saber: o *sentido comum*, a *imaginação*, a *estimativa*, e a *memória sensitiva*.

a) Sentido comum. — *Sentido comum* é a faculdade, pela qual o homem percebe — *diretamente* as *sensações* dos sentidos *externos* e as suas *diferenças*, — e *indiretamente* o próprio *organismo* e o *objeto* das mesmas sensações externas. — É a continuação ou o complemento dos sentidos *externos*.[3]

---

1 Na *Antropologia* desenvolveremos a teoria acerca dos sentidos *internos*. Aqui apontamos apenas a sua *natureza* e o seu *objeto*.

2 Donde se vê que o exercício dos sentidos *internos* supõe o exercício dos sentidos *externos*, e que, se este não se realizar ou for irregular, não poderá realizar-se ou não será regular aquele. Um cego de nascimento nunca poderá formar a imagem sensível da *cor*.

3 O *sentido comum* existe no homem. Não só *vemos*, *ouvimos*, etc., mas *percebemos* todas essas sensações *externas*, *comparamo-las*, *distinguimo-las* umas das outras (o *branco* do *amargo*, o *som* da *cor*, etc.). A faculdade, que tem por objeto as *sensações*, não pode deixar de ser *sensitiva*. — O homem, pelo *sentido comum*, não só percebe as próprias sensações *externas*, mas também o *objeto* e o *sujeito* delas. Percebe o *objeto*; porque toda a sensação termina num objeto. Percebe o *sujeito*; porque o homem percebe a sensação não *abstrata*, mas *concreta*; ora, a sensação *concreta* é o próprio sujeito modificado; e por isso, não se pode atingir a sensação, sem que, implicitamente, se atinja o sujeito. O *sujeito senciente* é o objeto *concomitante*, ou *per accidens*, do *sentido comum*. A percepção do *sujeito* é *direta* e *imediata*, nem requer um raciocínio, como pretende *Reid*.

O *sentido comum* chama-se também *sentido íntimo*. — Sendo faculdade *sensitiva*, não deve ele confundir-se com a *consciência*, que é a própria inteligência, nem com o chamado *senso comum*, que é a disposição natural, de que o homem é dotado para perceber imediatamente e sem discurso os *primeiros princípios da razão*. — Dá-se, às vezes, ao *sentido comum* o nome de *consciência*; mas, então, para evitar confusões, é necessário acrescentar-lhe o adjetivo de *sensitiva*. Deste modo distinguir-se-á a *consciência sensitiva* da *consciência intelectual*. — Como se vê, o *sentido comum* faz na ordem *sensitiva* o que a *consciência* faz na ordem *intelectual*. O *sentido comum* percebe os *mesmos objetos*, que percebe a *consciência*; com a diferença que o *sentido comum* percebe-os num estado *real* ou *concreto*, ao passo que a *consciência* percebe-os num estado *ideal*

b) Imaginação. — *Imaginação* é a faculdade, pela qual o homem conserva e reproduz as *imagens sensíveis* dos entes, mesmo na *ausência* deles.[1]

c) Estimativa. — *Estimativa* é a faculdade, pela qual o homem percebe nos objetos materiais certas propriedades de *vantagem* ou de *dano*, que escapam aos sentidos externos.[2]

d) Memória sensitiva. — *Memória sensitiva* é a faculdade, pela qual o homem conserva — *diretamente* as *próprias* percepções *sensitivas passadas*, — e *indiretamente* os *objetos* daquelas percepções.[3]

---

ou *abstrato*. É assim que os dados do *sentido comum* se tornam, na *consciência*, objetos de verdadeiros juízos, compostos de termos *abstratos* ou *universais*.

1 A *imaginação* existe no homem. Vemos um animal, e, depois de o termos perdido de vista, conservamos ainda e reproduzimos a sua *imagem* sensível. — A imagem de um ente é *sensível*, quando o representa cercado de propriedades *concretas* e *materiais*, como são a *cor*, a *figura*, a *grandeza*, etc. — Os entes, cujas *imagens sensíveis* a *imaginação* conserva e reproduz, são os que foram percebidos *imediatamente* pelos sentidos *externos* e *mediatamente* pelo sentido *comum*. Por isso, a *imaginação* supõe o exercício dos sentidos *externos* e do sentido *comum*.

A *imaginação*, no *homem*, é *reprodutiva* e *criadora*. É *reprodutiva*, quando reproduz as *imagens* dos objetos externos percebidos. É *criadora*, quando une ou compõe várias imagens de objetos percebidos, para formar a imagem de um objeto, que nunca foi percebido e que talvez nem existe. — Dissemos — no *homem*; porque a *imaginação* do animal *irracional* é apenas *reprodutiva*; visto que se essa faculdade é, em nós, também criadora, isto é devido ao fato de ela estar unida com a inteligência.

2 A *estimativa* é faculdade *sensitiva* e existe no homem e no animal irracional. Nos animais irracionais a existência da *estimativa* é mais manifesta. O cordeiro vê pela primeira vez o lobo, e foge dele, como do inimigo. — Se não é tão útil e necessária ao homem adulto, essa faculdade e muito útil e necessária na infância, nas perturbações da razão, e em tantos movimentos, que precedem a reflexão e que são regulados por ela. — A *estimativa* do homem é mais nobre que a do animal irracional. O animal percebe *instintivamente* as propriedades de *vantagem* ou de *dano*, que existem nos objetos, mas não percebe a *essência* ou *natureza* desses objetos; ao passo que o homem, por ser também dotado de razão, conhece a *natureza* desses objetos, e assim os seus juízos são também *comparativos*, pois comparam o predicado com o sujeito. É por isso, que a *estimativa*, no homem, toma o nome de *razão particular*, porque compara termos *particulares* (p. ex., *esta erva* é-me útil). Diz-se razão *particular*, para se distinguir da razão *universal*, ou *intelectual*, que compara termos *universais*.

3 No homem, pois, há uma dúplice *memória*: *sensitiva* e *intelectual*. Pela memória *sensitiva*, lembramo-nos das *nossas* percepções *sensitivas passadas*; pela *intelectual*, lembramo-nos das nossas percepções intelectuais passadas. — Uma só faculdade não

181. Os sentidos internos, operando nas condições indispensáveis, não podem enganar-se na percepção do seu objeto. — Nenhuma faculdade, operando nas condições indispensáveis, pode enganar-se na percepção do seu objeto; aliás, a natureza arrastar-nos-ia fatalmente para o erro: o que é absurdo. Ora, os sentidos *internos* são faculdades naturalmente destinadas a perceber as nossas *sensações* ou a reproduzir as *imagens sensíveis* dos objetos *externos*. Logo, os sentidos *internos*, operando nas condições indispensáveis, não podem enganar-se na percepção do seu objeto.[1]

---

basta para perceber as percepções dessa dúplice ordem — *intelectual* e *sensitiva*; porque deve haver proporção entre a faculdade e o seu objeto direto.

1 A razão é sempre a mesma. Uma faculdade, que por si, pela sua natureza, se engana na percepção do seu objeto, é e deixa de ser, ao mesmo tempo, uma faculdade; porque pode e não pode alcançar o seu objeto. Ora, isto é absurdo. — É claro que, para a percepção sensitiva *interna* ser verdadeira, devemos cumprir todas as condições indispensáveis. — Mas, nesta percepção o engano é menos freqüente que na percepção sensitiva *externa*. Porquanto, na percepção *sensitiva externa*, o engano pode provir — não só do *órgão*, que pode não estar bem disposto, — como também do *meio*, que pode alterar a ação do objeto no respectivo sentido; ao passo que, na percepção *sensitiva interna*, o engano pode provir unicamente do *órgão*, que pode não estar bem disposto, pois, aqui, não há *meio* entre o objeto e a faculdade, mas o próprio objeto está por si unido com a respectiva faculdade, determinando-a imediatamente ao ato.

Depois de termos provado a *veracidade* dos sentidos *internos* em *geral*, provaremos brevemente a *veracidade* de cada um deles em *particular*.

a) O *sentido comum* não se engana, na percepção do seu objeto.

a) Com efeito, esta faculdade atesta que vemos, ouvimos, gostamos, etc., que o nosso organismo se acha num estado normal ou anormal, que sofremos ou gozamos. Ora, esse testemunho é tão direto, espontâneo e irresistível, que é necessário — ou admiti-lo como legítimo. — ou cair no mais completo e universal ceticismo. De fato, ninguém, fora dos antigos céticos, contesta a veracidade do *sentido comum*.

b) Além disso, o *sentido comum* atinge a sensação dos sentidos *externos* enquanto é *subjetiva* e adere ao sujeito *senciente*. Sendo assim, um engano será possível, se for possível uma ação sem o objeto respectivo. Ora, isto é absurdo.

Para a solução das principais dificuldades contra a *veracidade* do *sentido comum*, apresentamos os seguintes princípios: — 1º) Se, quando a nossa alma se acha absorvida, com excessiva vivacidade, num pensamento ou num sentimento, o *sentido comum* não percebe as modificações dos sentidos *externos*, a razão é porque essas modificações foram apenas *materiais*, e não *vitais*. — 2º) O *sentido comum* refere as sensações subjetivas, como elas são: e, por isso, refere-as confusas, se são confusas, — distintas,

182. Regras para os sentidos internos. — Para que os sentidos *internos* sejam meios seguros para a aquisição da verdade, devem observar-se as regras seguintes:

I[a]) Os sentidos *externos* devem estar *bem dispostos* e *convenientemente aplicados* aos seus respectivos objetos; porque o exercício regular dos sentidos *internos* exige o exercício regular dos sentidos *externos*.

II[a]) Os órgãos dos sentidos *internos* devem estar *sãos*; aliás não percebem o seu objeto, ou não o percebem como ele é.

III[a]) Os sentidos *internos* devem limitar-se à percepção do objeto *direto*, que é constituído pelas *sensações* ou pelas *imagens*. Para a percep-

---

se distintas. A sua veracidade não exige mais. — 3º) Essa faculdade limita-se a atestar os *fatos internos*: mas não emite nem pode emitir um juízo acerca da *natureza* ou da *causa* desses fatos. Portanto, o erro relativo à *natureza* ou à *causa* dos *fatos internos* deve imputar-se à imprudência da razão, e não ao testemunho do *sentido comum*. — 4º) O ato de perceber as sensações dos sentidos *externos* é próprio do *sentido comum*; o ato de *refletir voluntariamente* sobre essas sensações é próprio da consciência. O primeiro ato é permanente e essencial; o segundo é intermitente e acidental. — 5º) As modificações orgânicas e sensíveis, se *passarem a um estado permanente*, deixam de se manifestar ao *sentido comum* (porque a percepção de uma sensação exige uma mudança no estado habitual do órgão), e só tornam a manifestar-se, quando se der uma notável modificação nesse estado habitual.

b) A *imaginação* não se engana na percepção do seu objeto. Com efeito, o ofício da *imaginação* é o de conservar e reproduzir as *imagens sensíveis* dos objetos *externos*. Portanto, — ou ela não conserva e por isso, não reproduz essas imagens, — ou as conserva e as reproduza. Se não as conserva, haverá nisso imperfeição, mas não engano. Se as conserva e reproduz, não pode deixar de as conservar e reproduzir fielmente. — Todavia, a *imaginação* pode ser *ocasião* de erro; enquanto a inteligência, habituada a dar um valor *objetivo* às próprias percepções, pode, sob a influência daquela faculdade (que reproduz as imagens dos objetos, mesmo quando esses não estão presentes), julgar como presente o que está realmente ausente. Mas, nesse caso, o erro deve atribuir-se à *inteligência*.

c) A *estimativa* não se engana na percepção do seu objeto. Porquanto, os juízos da *estimativa* ou são *instintivos* ou *comparativos*. Se são *instintivos*, são verdadeiros; porque a natureza de que derivam, não pode enganar. Se são *comparativos*, são também verdadeiros; porque a *razão*, dadas as condições necessárias, é meio legítimo para a aquisição da verdade.

d) A *memória sensitiva* não se engana na percepção do seu objeto. Na verdade, ou conserva as sensações *passadas*, ou não as conserva. Se não as conserva, mostra deficiência, mas não se engana: se as conserva, conserva-as como são, e por isso, não se engana.

ção dos *objetos* dessas sensações ou imagens, é indispensável o exercício dos sentidos *externos*.[1]

ARTIGO IV
Testemunho, suas espécies e transmissão

183. Testemunho. — *Testemunho*, no sentido mais rigoroso, é a *manifestação de uma verdade feita por uma a outra pessoa*. — Quem manifesta a verdade, diz-se *testemunha*. — A força moral, que a *testemunha* possui para conciliar o assenso dos outros, denomina-se *autoridade*. — Os requisitos necessários, que constituem a autoridade, são dois; a *ciência* e a *veracidade*. — A adesão, prestada pela inteligência a uma verdade em força da autoridade da testemunha, chama-se *fé*. — O *testemunho*, embora pareça um meio menos nobre para a aquisição da verdade, é, contudo, mais *breve*, mais *comum*, mais *seguro* que os outros meios *intrínsecos*.[2]

1 Além das regras, que são *gerais* e *comuns* a todos os sentidos *internos*, há outras *próprias* de cada um. Mas, como estas são, em geral, aplicações daquelas, limitamo-nos a apresentar as que dizem respeito à *imaginação*, que, como dissemos, pode induzir ao erro da inteligência. — I[a]) Devemos, pela *reflexão*, extremar, cuidadosamente, do elemento *real* o elemento *imaginário*. — II[a]) Não podemos afirmar a atual existência dos objetos apresentados pela *imaginação* se essa existência não for atestada pelos sentidos *externos*. Porquanto, a *imaginação*, pelo fado de representar um objeto, mesmo quando ele está ausente, não pode ser testemunho fiel da atual e real existência das coisas. — III[a]) Devemos abster-nos, porquanto, é possível, de proferir juízos, quando a *imaginação* está excitada. A transgressão desta regra é causa de inumeráveis equívocos e desvarios.

2 São dois, diz S. Agostinho, os caminhos porque chegamos ao conhecimento da verdade — a *autoridade* e a *razão*. A autoridade precede a razão no *tempo*; a razão precede a autoridade na *dignidade*. Eis as palavras do S. Doutor: "Ad discendum dupliciter ducimur — *auctoritate* atque *ratione*. *Tempore auctoritas*, re autem *ratio* prior est" (*De Ordine*, l. 2, c. 9). — O homem conhece a verdade pela *razão* quando a descobre por si mesmo, ou claramente a percebe, se proposta por outrem, de modo que o motivo da adesão é a evidente percepção da coisa. Neste caso, temos a *ciência*, a *visão*, que é a *adesão da inteligência a uma verdade ou imediatamente evidente em si mesma*, ou *evidente nos princípios intrínsecos, de que deriva*. — O homem conhece a verdade pela *autoridade*, quando não a descobre, nem claramente a percebe, se proposta por outrem, mas a recebe *unicamente* porque proposta por outrem, de modo que o motivo da adesão é *exclusivamente* a autoridade. Neste caso, temos a *fé*, que é *a adesão da inteligência a uma verdade, evidente, — não imediatamente em*

si mesma, nem nos princípios intrínsecos, — mas num princípio extrínseco, que é a *autoridade*. No primeiro caso, o motivo da adesão é a autoridade da *evidência*; no segundo, é a evidência da *autoridade*. — Por isso, a *fé* distingue-se da *ciência*, enquanto esta *vê*, e aquela *não-vê*. Diz S. Tomás: "De ratione *scientiae* est quod habeat firmam inhaesionem cum *visione intellectiva*; habet enim certitudinem procedeu tem ex intellectu principiorum. *Fides* autem deficit a scientia in eo *quod non habet visionem*" (*Sum. Th.*, 1-2, q. 67, a. 3). E S. Agostinho já dissera: "Quid est fides? Credere quod non vides" (*Tract.40 in Joan.*).

Por isso, é preciso não confundir o *magistério* com a *autoridade* do mesmo magistério. A verdade, proposta pelo magistério, pode o discípulo vê-la, pela luz da própria inteligência, intimamente ligada com os primeiros princípios, e, neste caso, adere a essa verdade, — não peta *autoridade* do magistério, — mas pela *evidência* da coisa; e essa adesão é *ciência*. A verdade, proposta pelo magistério, pode o discípulo deixar de a ver em si mesma, e, neste caso, se adere a ela, adere *unicamente* pela *autoridade* do magistério; e essa adesão é *fé*. Portanto, o *magistério* não exclui a *ciência*.

A *autoridade* é constituída por dois dotes necessários e suficientes para que a testemunha mereça crédito — a *ciência* e a *veracidade*. Em razão da *ciência*, a testemunha não se engana; em razão da *veracidade*, não engana. — Alguns autores indicam três requisitos para a autoridade da testemunha: *capacidade*, *ciência* e *veracidade*. Deve, porém, notar-se que a *capacidade* está incluída na *ciência*; pois quem *sabe*, é *capaz* de saber.

O *testemunho* é *mais breve*, *mais comum*, *mais seguro* que os outros meios *intrínsecos*. — É mais *breve*; porque, pela *razão*, chegamos a conhecer *algumas* verdades só depois de muito tempo e de muitos esforços, ao passo que, pelo *testemunho*, conhecemos *muitas* verdades em pouco tempo e com muita facilidade. — É mais *comum* porque a maior parte dos homens, não podendo aplicar-se aos estudos, só pode receber a verdade pelo *testemunho*, *humano* ou *divino*. — É mais *seguro*; porque a razão *individual* está sujeita a freqüentes erros, ao passo que o testemunho *humano* é menos sujeito ao engano, e o *divirto* é absolutamente infalível.

Os *Kantistas*, seguidos pelos *modernistas*, rejeitam toda e qualquer autoridade, e admitem, como dissemos, a *imanência* como lei e norma de pensar. Diz *Blondel*: "O pensamento moderno, com uma susceptibilidade ciumenta, considera a noção de *imanência* como a condição própria da filosofia. É *exatíssima* a idéia que *nada pode entrar no homem sem que saia dele e não corresponda a uma necessidade de expansão, — nada, nem como fato histórico, nem como doutrina tradicional, nem como obrigação proveniente de fora*; não há para ele verdade, que se aceite, nem preceito, que imponha, sem que seja, de algum modo, *autônomo* ou *autóctono*" (*Lettres sur les exigences de la pensée contemp.*).

Resposta. Concedemos que nada pode entrar no nosso espírito, sem que seja, de algum modo, *assimilado*. Uma verdade, para se tornar *nossa*, deve ser percebida; o ininteligível nunca será objeto da nossa inteligência. Mas negamos que a nossa inteligência só deva admitir — as verdades, que nasceram dela, ou que ela descobriu, — ou as verdades, que nos são agradáveis... Como poderá o método da *imanência* provar os *fatos históricos*? Impossível. Um fato histórico, para ser *autêntico* deverá sair do nosso espírito, ou corresponder às nossas *necessidades* de *expansão*? Não, com certeza. Um

184. Espécies do testemunho. — O *testemunho* pode ser — *divino* e *humano*, — *dogmático* e *histórico*.

a) Testemunho divino e humano. — O testemunho — é *divino*, quando é o próprio Deus quem manifesta uma verdade; — é *humano*, quando é o *homem*. — Para aderir convenientemente ao testemunho divino, a nossa inteligência deve ser esclarecida e elevada pela luz sobrenatural da Fé.

b) Testemunho dogmático e histórico. — O testemunho — é *dogmático*, quando a verdade manifestada é um *dogma*, ou uma *verdade científica* (p. ex., a imortalidade da alma humana), — é *histórico*, quando a verdade manifestada é *um fato histórico*, p. ex., a vitória de Lepanto.[1]

185. O testemunho divino, tanto dogmático como histórico, é necessariamente infalível. — O testemunho divino será necessariamente *infalível*, tanto quando nos revela uma *verdade científica, racional* ou *sobrerracional*, como quando nos manifesta um fato *histórico*, se Deus for dotado de tão grande *ciência*, que não possa enganar-se, e de tão grande *veracidade*, que não possa enganar. Ora, Deus, por ser a própria

---

fato histórico *autônomo* ou *autóctono* é uma contradição. — E não só recebemos de *fora* os fatos *históricos*, mas também tantos outros conhecimentos, relativos a todos os ramos da ciência humana. O homem é essencialmente um animal *ensinado*. A maior parte das verdades, que conhece, recebe-as dos outros. Os seus cálculos partem, geralmente, de verdades descobertas pelos outros. Diz bem *Fonsegrive*: "O que seria da *astronomia*, se cada astrônomo devesse descobrir, por si mesmo, a posição de todas as estrelas? O que seria da *química*, se cada químico fosse obrigado a recomeçar todas as análises e todas as sínteses? O que seria da *física*, e, também, da *matemática*, se cada calculador devesse verificar as tábuas dos logaritmos e os instrumentos, de que se serve?" (*Philosophie*, II, p. 72). É, pois, impossível que *tudo possa sair* do nosso espírito, a não ser que nesse espírito tudo ou muito tenha anteriormente entrado. Um *extrínseco*, um *objetivo* é absolutamente indispensável, mesmo nas nossas operações mais simples e humildes. É o próprio *Blondel*, que, contradizendo-se, o afirma. Diz assim: "O progresso da nossa vontade obriga-nos a confessar a nossa *insuficiência*, leva-nos a admitir a necessidade de um *suplemento*, e dá-nos a capacidade, não de o produzir ou de o definir, mas de o reconhecer e receber" (*Lettres*, etc.). — A autoridade, superior ao indivíduo, cuja necessidade é admitida por esse escritor, não é só a humana, mas é também, e sobretudo, a divina, porque *Blondel* trata aí do sobrenatural e da Revelação cristã.

1 A divisão do testemunho em *divino* e *humano* funda-se na qualidade da *testemunha*; e a divisão em *dogmático* o *histórico* funda-se na qualidade do *objeto*. — Deixamos outras divisões de menor importância.

Verdade, é dotado de uma *ciência infinita*, e, por ser a própria *Santidade*, é dotado de *uma veracidade absoluta*. Logo, o testemunho *divino*, tanto *dogmático* como *histórico*, é necessariamente *infalível*.[1]

---

1 O *testemunho divino* chama-se *também palavra de Deus ou Revelação*. — Como o assunto é de capital importância, damos-lhe o conveniente desenvolvimento, sobretudo no que diz respeito aos *mistérios*, reservando o resto para a *Moral*. — Falaremos, aqui, na *essência* da Revelação, no seu *objeto*, na *possibilidade* da Revelação dos *mistérios*, nas *relações* entre a *Revelação* e a *ciência*, ou entre *Fé* e a *razão*.

a) Revelação. — *Revelação*, no sentido rigoroso da palavra, é a *manifestação de uma verdade, racional ou sobrerracional, feita por Deus aos homens por um modo sobrenatural*. — A *Revelação* — a) é a *manifestação de uma verdade*; porque a Revelação, em geral, não se refere senão a verdades, ensinadas por uma pessoa estranha; — b) é a manifestação de uma verdade *racional* ou *sobrerracional*; porque o *objeto* da Revelação abrange não só as verdades, que não excedem a capacidade da nossa inteligência, — como a existência de Deus, a imortalidade da alma humana, etc., — mas também as que a excedem e que se chamam *mistérios*; — c) é a manifestação feita por Deus; porque aqui a testemunha não é outro homem, mas é o próprio Deus, que nos fala diretamente, ou por meio de outra pessoa, p. ex., por um profeta; — é a manifestação feita por *um modo sobrenatural*; porque a Revelação é feita por um *meio estranho e superior às forças da natureza*. — O testemunho divino, enquanto é *manifestado de uma verdade racional*, convém com o testemunho *humano*, — enquanto é manifestação *de uma verdade sobrerracional, feita por Deus por um modo sobrenatural*, difere do testemunho *humano*.

De onde se vê que a Revelação, propriamente dita, é *sobrenatural*, e essa difere da Revelação *natural*, que é a *manifestação da verdade, feita por Deus* aos homens por meio *das obras da criação*. — A Revelação *sobrenatural* e a Revelação *natural* (impropriamente chamada *Revelação*) diferem quanto ao *princípio*, ao *meio* e ao *objeto*. — Diferem quanto ao *princípio*; porque, na Revelação *natural*, o *princípio* do conhecimento é a *razão humana*, — ao passo que, na *sobrenatural*, é a *Fé divina*. — Diferem quanto ao *meio*; porque, na Revelação *natural*, o meio, porque Deus manifesta a verdade e que é constituído pelas *criaturas*, é proporcionado à nossa natureza, — ao passo que, na *sobrenatural*, o meio porque Deus manifesta a verdade e que é constituído por uma comunicação *direta*, é superior a todas as exigências da natureza humana. — Diferem quanto ao *objeto*; porque, na Revelação *natural*, nenhuma verdade excede a nossa capacidade, — na *sobrenatural*, há muitas verdades, que excedem a nossa compreensão e que nunca teriam sido conhecidas, sem essa manifestação gratuita.

Além da Revelação *natural* pelas *criaturas* e da *sobrenatural* pela *Fé*, que se referem à vida presente, há uma Revelação *sobrenatural* pela *glória*, que tem lugar na vida futura. A essa tríplice Revelação corresponde uma tríplice luz, infundida por Deus na nossa alma — a luz da *razão*, a luz da *Fé* pela *graça*, e a luz da *glória*. — Os três graus de Revelação estão coordenados entre si; o *segundo* supõe o *primeiro* e prepara para o *terceiro*.

b) Objeto da Revelação. — O *objeto* da Revelação *(sobrenatural)* é constituído, como dissemos, por verdades *racionais* e *sobrerracionais*. — Verdades *racionais* são as que

não excedem as forças ou a compreensão da razão criada; de modo que a mesma razão, entregue a si mesma, pode descobri-las e perceber o *intrínseco* nexo entre o sujeito e o predicado. — Verdades *sobrerracionais* são as que excedem as forças ou a compreensão da razão criada; de modo que a razão, entregue a si mesma, não as pode descobrir sem a Revelação, nem, depois da Revelação, pode perceber o *intrínseco* nexo entre o predicado e o sujeito. — As verdades *sobrerracionais* chamam-se, como indicamos, *mistérios*.

Expliquemos a natureza do *mistério*. — *Mistério*, em geral, é uma verdade *oculta*. Uma verdade pode ser *oculta* por várias razões: — ou porque, embora seja por si facilmente inteligível, contudo escapa à nossa experiência, tais são os segredos dos corações; — ou porque, ainda que seja conhecida quanto à *existência*, contudo não se percebe bem quanto à *essência*, assim dizemos que o mundo está cheio de mistérios; ou porque não pode ser conhecida quanto à *existência* sem a Revelação, embora, depois de revelada, facilmente se percebe quanto à *essência*, tais são todas as instituições de caráter positivo, como, p. ex., a autoridade do Sumo Pontífice; — ou porque excede por tal modo as forças ou a capacidade da razão criada, que sem a Revelação, não se pode conhecer a sua *existência*, e, depois de revelada, não se pode demonstrar nem perceber de modo algum a sua *essência*, ou o *intrínseco* nexo entre o sujeito e o predicado. A verdade, que, por esse último modo, excede a capacidade da razão criada, é e diz-se, própria e rigorosamente, *mistério*, que, por isso, se define: *uma verdade, que por si e absolutamente excede a capacidade da razão criada.*

Advertimos que a distinção das verdades em *racionais* e *sobrerracionais* não se funda em Deus, que é uma única e simplicíssima Verdade, mas, exclusivamente, na capacidade da razão criada. — Advertimos também que o *mistério* se diz e é *incompreensível*, — não enquanto as palavras, que o exprimem, não tenham sentido algum (como pretendem os *racionalistas*), — mas, enquanto, mesmo depois de revelado, a razão criada não chega a compreender a *essência* dele, isto é, a intrínseca razão, pela qual o predicado convém ao sujeito. Assim, no mistério da SS. Trindade, a nossa razão percebe o que significa a *unidade* de *natureza* e a *trindade* de *pessoas*, embora não compreenda *porque* e *como* podem *três pessoas* ser um só Deus. Por isso, quando dizemos — *Deus é uno na essência e trino nas pessoas*, a afirmação da conveniência entre o predicado e o sujeito funda-se exclusivamente na *autoridade* de Deus. — De onde se vê a fatuidade dos incrédulos e racionalistas, quando dizem que os mistérios são *absurdos*. O *mistério*, como dissemos, é um juízo composto de dois termos, cuja *relação* é *incompreensível* para a inteligência criada. Se a relação entre dois termos de um juízo é incompreensível, esse juízo não pode chamar-se *absurdo*. Porquanto, um juízo é *absurdo*, quando *compreendemos* que o predicado repugna ao sujeito. Mas, se não se *compreende* a relação entre os dois termos, não pode dizer-se que o juízo é absurdo, nem que não é absurdo. Logo, os *mistérios*, por isso, mesmo que são *mistérios*, não podem chamar-se *absurdos*. O que é *sobre* a razão, não pode dizer-se que é *contra* a razão.

c) A Revelação dos mistérios não repugna. — Se repugnasse a Revelação dos *mistérios*, essa repugnância dar-se-ia — ou da parte de Deus, — ou da parte do homem, — ou da parte dos próprios *mistérios*. Ora, essa repugnância não se dá — nem da parte de Deus, — nem da parte do homem, — nem da parte dos próprios *mistérios*. — Não

se dá da parte de Deus; porque, com a manifestação dos *mistérios*, Deus não só não deprime, nem humilha a nossa inteligência, mas, pelo contrário, eleva e nobilita essa faculdade, descobrindo-lhe novos horizontes, que ela nunca teria podido descobrir. — Nem sé dá da parte do homem; porque o homem, se não pode compreender os *mistérios*, quanto à *essência*, percebe-os quanto à *existência*, e essa percepção desperta em nós um elevado sentimento da grandeza de Deus e um grande amor pela sua infinita bondade, que se revelou, de um modo inefável, sobretudo nos benefícios da Encarnação, da Redenção e da Eucaristia. — Nem se dá da parte dos próprios *mistérios*; porque as verdades *sobrerracionais* não são contrárias às verdades *racionais*, e se os *mistérios* não têm a certeza, que nasce da *evidência* do nexo entre o predicado e o sujeito, têm a certeza, que nasce da *evidência* da autoridade divina.

d) Relações entre a Revelação e a ciência, ou entre a Fé e a razão.

a) *Entre a Revelação e a ciência, ou entre a Fé e a razão, não pode haver verdadeira oposição.* Porquanto, a luz da Fé e a luz da razão são dois raios, que partem do mesmo Deus, que é a Luz incriada e infinita de toda a verdade. Ora, se entre dois raios, que derivam do mesmo princípio, pode haver e há distinção, não pode haver e não há oposição; aliás haveria oposição no próprio princípio: o que é absurdo. — Se é verdade uma conclusão da razão, é absoluta verdade um artigo da Fé. Oraaà verdade não pode ser oposta à verdade, mas só à falsidade. Uma contradição certa entre uma verdade da Fé e uma verdade da ciência é impossível.

b) *A Fé e a razão prestam-se mútuo auxílio, cada uma em conformidade com a própria índole.* Diz o Concílio Vaticano: "Neque solum Fides et ratio iuter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt" (Const. *Dei Filius*, c. IV). — A razão auxilia a Fé, ou a Ciência auxilia a Revelação, ou a Filosofia auxilia a Teologia revelada; e vice-versa.

c) *A razão auxilia a Fé.* (S. Thom. in Boet., *de Trinitate*, q. II, a. 3).

Em *primeiro* lugar, a razão demonstra certas verdades, que são *preâmbulos* ou *pressupostos* com relação à Fé, e à Teologia revelada; tais são a existência e a personalidade de Deus, a possibilidade e o fato da Revelação sobrenatural, etc. Ora, a Fé *pressupõe* estas verdades. Porquanto, a Fé não é uma experiência do divino na nossa alma, come pretendem os chamados *modernistas*, mas é uma firme adesão da nossa inteligência a verdades, que não são por si evidentes e que nos são propostas pelo magistério divino. Mas, para que a nossa inteligência possa aderir a verdades, que não são por si evidentes, é necessário que conheça, anteriormente, que Deus falou e por isso, que Deus existe. Sem esse prévio conhecimento, o ato de Fé não só seria irracional, mas até seria impossível. E como estas verdades — a existência de Deus, o fato da Revelação, etc., — não são *imediatamente* evidentes, devem ser *demonstradas*. Essa demonstração é o ofício da razão, ou da Filosofia. Por isso, a Fé pressupõe a razão, ou a ciência.

Em *segundo* lugar, a razão, ou a Filosofia, dá noções exatas de alguns termos, que se encontram nos artigos da Fé, ou se empregam na Teologia, como os termos de *essência*, de *pessoa*, de *substância*, de *acidente*, etc. — Tocamos um ponto muito melindroso, mas muito importante.

A Teologia revelada recebe os seus princípios, que são os artigos da Fé, não de uma ciência natural ou criada, mas exclusivamente da ciência divina, pela Revelação sobrenatural. Esses artigos são uma participação, uma impressão das verdades divinas na inteligência humana. As verdades divinas não podem penetrar e imprimir-se na inteligência humana senão enunciadas e concretizadas num *juízo*; porque é no juízo, que, para nós, se encontra propriamente a verdade. Ora, quando Deus revela sobrenaturalmente uma verdade, não infunde na inteligência humana as idéias, que constituem o juízo, em que se concretiza a própria verdade (tal infusão é possível, mas não é o meio ordinário da Providencia), mas serve-se das idéias, que já existiam na nossa inteligência, estabelece entre elas uma *união*, que teria escapado a toda a mente criada, e deste modo manifesta as suas verdades. As nossas idéias, de que Deus se serve e que une num juízo, foram abstraídas das coisas criadas, e importam uma analogia ou semelhança, ainda que remotíssima, com a bondade divina; porque em todas as coisas criadas existe um vestígio, mais ou menos perfeito, da essência infinita.

Portanto, em toda e qualquer verdade revelada, ou artigo de Fé, devemos distinguir dois elementos — o *humano* e o *divino*. O elemento *humano* é constituído pelas *idéias*, que existem naturalmente na nossa inteligência e que Deus une num juízo; o *divino* consiste na própria *união* dessas idéias, feita por Deus num juízo, que exprime a verdade revelada. — O elemento *humano pressupõe-se* ao *divino*; porque, se não existissem na nossa inteligência essas idéias, a verdade revelada seria incompreensível para o homem, como é incompreensível esta verdade natural — *o todo é maior que parte* — para quem ignora o que é o *todo* e o que é a *parte*. — Todavia, apesar dessa *pressuposição* do elemento *humano*, a verdade revelada deve chamar-se e é simplesmente *divina* e *nova*. É *divina*; pois é Deus, e só Ele, quem *une* e associa as *idéias* preexistentes na mente humana, e por isso, forma o *juízo*, que exprime a verdade revelada, visto que o juízo não consiste nas idéias, consideradas isoladamente, mas na *união* dessas idéias; assim atribui-se a um homem um juízo, embora ele não tenha inventado os termos, que o compõem. É *nova*; porque *novo* é o *nexo*, *nova* a *união* entre as idéias, — *nexo* e *união*, que, como dissemos, teria escapado à inteligência humana.

Advertimos que a verdade divina, considerada na nossa inteligência, é *inadequada* em relação à mesma verdade, considerada na própria inteligência de Deus, mas não é *falsa*. É *inadequada*; porque as idéias humanas, abstraídas das coisas criadas, não podem exprimir a grandeza infinita. Mas não é *falsa*; porque, como dissemos, as coisas criadas são um reflexo, uma semelhança, um vestígio das perfeições do Criador.

As idéias, de que se compõe uma verdade revelada, devera exprimir-se por meio de *termos orais* em fórmulas dogmáticas. Esses termos nada acrescentam à verdade; limitam-se a manifestá-la. A Igreja, à qual pertence formular os dogmas, escolhe esses termos, e fixa o sentido deles. Pode a Igreja empregar um termo, que é próprio de uma escola; mas, então seria absurdo dizer que a dita escola influiu na concepção do próprio dogma. Se uma escola emprega um termo no sentido, em que o emprega a Igreja, a conclusão é que essa escola está no caminho da verdade.

Dadas estas explicações, é fácil assinar à razão, ou à Filosofia, o seu ofício com relação à Fé, ou à Teologia revelada. Esse ofício consiste — em aceitar a ver-

dade revelada, como Deus a revelou e a Igreja, depositária e mestra da Revelação, a propõe, — em analisar e ilustrar as idéias, de que são compostas as fórmulas dogmáticas, seguindo sempre o magistério da Igreja, — em definir e explicar os *termos*, que exprimem essas idéias, tomando-os sempre no sentido, em que os toma a Igreja, — em procurar nas coisas criadas umas analogias ou semelhanças, para que a nossa inteligência possa, de algum modo, elevar-se às coisas divinas, que excedem a capacidade nossa. (*Sum. Th.*, p. I, q. 1, a. 5 ad 2).

Em *terceiro* lugar, sendo necessariamente verdadeiros os *princípios*, em que se funda a Teologia e que são as verdades reveladas, e necessariamente verdadeiras as *conclusões*, que desses princípios derivam por legítima dedução, são necessariamente falsas as *objeções*, que contra esses princípios e essas conclusões levantam os adversários. E essas objeções são falsas — ou porque se baseiam em falsos princípios, — ou porque não derivam legitimamente de princípios verdadeiros. O ofício da Filosofia consiste em descobrir a falsidade dos princípios, ou a ilegitimidade das consequências.

A estas três espécies de auxílio, que a razão presta à Fé, ou a Filosofia presta à Teologia revelada, devemos acrescentar que a razão — *prova*, com argumentos *próprios* e *intrínsecos* à essência das coisas, as verdades reveladas, que não excedem a capacidade da nossa razão, — *deduz* das verdades reveladas uma multidão de *consequências* e de *aplicações*, que estavam implícita e confusamente contidas naquelas verdades e que só se tornam explícitas e distintas pela análise e pelo raciocínio, — *une entre si e ordena as verdades reveladas*, de modo que possam constituir um perfeito corpo de doutrina, e assim forma a mais bela entre as ciências, — a Teologia.

d) *A Fé auxilia a razão.* — O Concílio Vaticano enumera os benefícios, que derivam da Fé para a razão, e por isso, da Teologia revelada para a Filosofia, com as seguintes palavras: "*Fides rationem ab erroribus liberat et tuetur, eamque multiplici cognitione instruit*" (Const. *Dei Filius*, l. c.). Na verdade, a Fé adverte a razão para que não siga opiniões falsas, que apresentam uma espécie de verdade, — descobre-lhe muitas verdades, que ela, a razão, entregue a si mesma, nunca teria descoberto, — confirma muitas outras de ordem natural. A história atesta que, antes do Cristianismo, os filósofos, ainda os mais célebres, caíam em muitos graves erros acerca — da Divindade, — da origem das coisas, — da natureza, origem e destino do homem, — e de outras questões, cuja solução verdadeira é absolutamente necessária, para a humanidade. — Esses benefícios, que derivam da Fé, ou da Teologia revelada, deve a razão, ou a Filosofia, aceitá-los com espírito de gratidão e de reverencia. — Quando se trata de verdades reveladas, que excedem a capacidade da nossa inteligência, o Filósofo, como dissemos, não deve negá-las, nem interpretá-las com o seu critério, mas deve aceitá-las com submissão, e rejeitar, como certamente falsas e contrárias à razão, todas as conclusões contrárias aos princípios da Fé, porque essa não pode errar. — Quando se trata de verdades reveladas, que não excedem a capacidade da nossa inteligência, o filósofo deve tê-las presentes, isto é, deve pensar que são reveladas, para que se não afaste do reto caminho, quando quer demonstrá-las com argumentos *intrínsecos*, isto é, baseados na própria essência das coisas; e, se lhe acontece de chegar a uma conclusão contrária a uma verdade revelada, deve, no interesse da Fé e da própria

186. A adesão às verdades reveladas por Deus tem certeza metafísica, superior a toda outra certeza metafísica.

a) *Tem certeza metafísica.* — A nossa adesão a uma verdade é sempre proporcionada ao *motivo*, que a determina; de modo que ela é dotada de *certeza metafísica*, *física*, ou *moral*, conforme a qualidade da *certeza* do próprio *motivo*. Ora, a *autoridade divina*, que é o motivo da adesão da nossa inteligência às verdades reveladas, é dotada de certeza *metafísica*; pois a *ciência* e a *veracidade*, as quais constituem a *autoridade divina*, competem por tal modo a Deus, que não podem deixar de lhe competir, sendo Ele a Verdade e a Santidade subsistente. Logo, a nossa adesão às verdades reveladas por Deus tem certeza *metafísica*.

b) *Esta certeza é superior a toda outra certeza metafísica.* — A certeza é, como dissemos, proporcionada à *inteligência* e ao *motivo*. Ora, o ato praticado pela nossa inteligência, esclarecida pela luz *sobrenatural* da Fé, é por si mais firme que todo e qualquer ato *natural*; como também a *autoridade divina*, em que se funda a certeza da nossa adesão às verdades reveladas, é um motivo mais firme que o próprio motivo, em que se funda toda outra certeza *metafísica* e que é a *essência* das coisas; porque o engano e a falsidade repugnam mais na Verdade primeira do que na máxima evidência da natureza. Logo, a certeza da nossa adesão às verdades reveladas por Deus é superior a toda outra certeza *metafísica*.[1]

---

verdade científica, repetir as investigações, até que a conclusão científica se harmonize com a verdade revelada.

Nem esta submissão da Filosofia à Teologia, ou da razão à Fé, pode chamar-se uma *degradação* para a razão humana, — não só porque ninguém se degrada, quando aceita o auxílio de mão benéfica, que o salva do precipício, — mas também porque a Filosofia, empregando as próprias forças e os próprios princípios, demonstra com argumentos *intrínsecos*, baseados não na *autoridade* mas na *essência* das coisas, a verdade racional, que a Teologia lhe aponta. A afirmação dos racionalistas — que a *liberdade do erro* é preferível à *escravidão da verdade* — é um absurdo tão paradoxal, que só é possível nos loucos. A nossa razão é tanto escrava da Fé, quanto o navegante é escravo do farol!...

1 Não insistimos no assunto, já tratado no capítulo precedente.

Objetam: a certeza, que temos das coisas que *se veem*, é mais firme do que a certeza das coisas que *se não veem*. Ora, a certeza da *Fé divina* refere-se a coisas, que *se não veem*. Logo, a certeza da *Fé divina* não é mais firmemente do que a *natural* certeza *metafísica*.

Resposta. Devemos, antes de tudo, *distinguir* a proposição *maior*. A certeza, que temos das coisas, que *se veem*, é mais firme do que a certeza das coisas, que *se não*

187. O testemunho humano-dogmático é infalível em relação aos juízos de senso comum. — Os *juízos* de *senso comum*, por serem *constantes*, *universais* e *comuns*, só podem derivar do íntimo da *natureza racional*; porque só esta, existindo *sempre*, *em toda a parte* e *em todos os homens*, tem a capacidade de produzir efeitos, dotados daqueles caracteres. Ora, o que deriva do íntimo da *natureza racional* não pode ser falso, — não só porque Deus, Autor da natureza e Verdade subsistente, não pode imprimir no nosso espírito uma natural inclinação para o erro, — mas também porque a adesão de todos os homens a esses juízos não pode ter outra causa a não ser a evidência da verdade, porque só a verdade, evidentemente conhecida, pode produzir a unanimidade e universalidade de consenso. Logo, o testemunho *humano-dogmático* é infalível em relação aos juízos de *senso comum*.[1]

---

veem, — enquanto se considera no *sujeito*, — mas não enquanto se considera no *objeto*. Por quanto, a certeza do *sujeito* não está sempre na razão direta da certeza do *objeto*. O *objeto* pode ser visível em si mesmo, e, todavia, o *sujeito* pode não vê-lo, ou não vê-lo tanto, quanto ele é visível; assim o sol é visibilíssimo em si mesmo, mais visível do que todas as coisas, que ele ilumina e torna visíveis, e contudo os nossos olhos veem melhor as coisas iluminadas pelo sol, do que o próprio sol. Apliquemos esse princípio ao nosso caso. As verdades reveladas por Deus, que são o objeto da nossa Fé, possuem a virtude de produzir no nosso espírito uma certeza mais firme do que a certeza que produzem as verdades da ciência; mas, como, nas verdades reveladas, não percebemos o nexo *intrínseco* entre o predicado e o sujeito, pode a nossa inteligência aderir menos firmemente, e pode mesmo não aderir. Mas, repetimos, a nossa incerteza ou o nosso erro não depende da incerteza do *objeto*, mas da indisposição do *sujeito*. — Devemos também distinguir a proposição *menor*. As verdades reveladas — não são vistas *em si*, no nexo *intrínseco*, que une o predicado e o sujeito, — mas são *vistas* na *autoridade*, que as manifesta. A nossa inteligência, para que possa aderir a uma verdade, deve necessariamente vê-la de *algum modo*, — ou *em si mesma*, — ou na *autoridade*, que a propõe. Ora, as verdades reveladas não são vistas em *si mesma*. Logo, devem ser vistas na *autoridade divina*. Repetimos que, nesse caso, se não temos a *autoridade* da *evidência*, temos a *evidência* da *autoridade*. — Em conformidade com estas distinções, negamos a conclusão.

1 Existem no seio da humanidade alguns juízos, que são *constantes*, *universais*, *comuns*, isto é, cuja verdade foi e é reconhecida *sempre*, *por toda a parte e por todos*. São os juízos de *senso comum*, relativos à nossa vida física, intelectual e moral. Tais são: — existem os corpos, — as leis da natureza são constantes, — Deus existe e merece o nosso culto, o ato honesto distingue-se do desonesto, — aos pais é devido o respeito dos filhos, — a alma humana é imortal, etc. — Para que, pois, um juízo possa chamar-se de *senso comum*, deve ter os seguintes caracteres: — 1º) deve ser *universal*, *diuturno*,

constante, não só entre os povos selvagens, mas também entre os civilizados, de modo que não seja esquecido com o andar do tempo e com o aumento da cultura; — 2º) deve convir com os princípios da razão, de modo que, reduzido a esses princípios, manifeste mais claramente a sua verdade; — 3º) não deve provir da ignorância, ou dos prejuízos, ou da corrupção dos costumes, ou da superstição, ou do interesse, ou de outras semelhantes causas. — É claro que a *universalidade*, de que deve ser dotado um juízo de *senso comum*, é *a moral*. Se um ou outro indivíduo contesta um juízo de *senso comum*, nem por isso, enfraquece o testemunho da humanidade. Há monstros também na ordem moral.

Os juízos de *senso comum* constituem o patrimônio, de que está dotado o gênero humano e que a todos e a cada um dos homens serve imensamente para o uso da vida. Nessa distribuição, a natureza não foi exclusiva, nem parcial. — Todos os homens, mesmo os selvagens, por isso, mesmo que têm o bem da inteligência, deduzem dos comuns princípios a razão, ou das naturais inclinações, esses juízos, e os deduzem com um raciocínio espontâneo, embora vulgar e imperfeito por falta de disciplina. De fato, não é nada difícil deduzir — da vista do mundo a existência de Deus, — ou do desejo da felicidade a imortalidade da alma, etc. — O que deixamos dito é confirmado pela história de todos os povos.

Estes juízos não podem derivar senão da *natureza racional*. Por quanto, devendo a causa ser proporcionada ao efeito, um efeito *constante*, *universal* e *comum*, como é todo o juízo de *senso comum*, só pode derivar de uma causa *constante*, *universal* e *comum*. Ora, a causa, dotada destes caracteres, não pode ser senão a *natureza racional*, porque só esta, no meio de tantas divergências de opiniões, de estudos, de hábitos, de caracteres, etc., existe *sempre, por toda a parte, em todos os homens*. Com razão escreve Cícero: "Omni in re, consensio omnium gentium *lex naturae* putanda est". (*Tuscul.*, l. 1, n. 13). — Derivando da natureza racional, os juízos de *senso comum* não podem ser falsos, ou errôneos; porque a natureza racional, feita ou criada unicamente para alcançar a verdade, não está *por si* sujeita a engano. O erro deriva sempre de uma causa *contingente*, *particular*, como é a ignorância, o prejuízo, a paixão, etc. A própria natureza pode, por uma destas causas, desfalecer num ou noutro indivíduo, mas não é possível que desfaleça em todos. (*C. Gentes*, l. II, c. 34).

De onde se vê — que a *causa*, ou o *princípio*, de onde derivam os juízos de *senso comum*, é a *razão humana*, — e que o *senso comum* é a própria *razão natural*, enquanto, sempre e em toda a parte, leva os homens a admitir verdades, imediata ou mediatamente evidentes, sobretudo as que nos são necessárias para a vida física, intelectual e moral.

Os *tradicionalistas* encontram essa causa *exclusivamente* na revelação, feita por Deus ao primeiro homem e transmitida às seguintes gerações. — O erro desses escritores está todo nesse advérbio *exclusivamente*; porque concedemos que a causa *adequada* de muitas verdades, tidas como juízos do *senso comum*, seja o *reto uso da razão* e a *revelação primitiva*.

Reid opina que o *senso comum* é um *cego instinto* da natureza, pelo qual somos determinados a admitir as verdades fundamentais, não porque as vemos claramente,

mas porque uma força irresistível não nos deixa duvidar acerca delas. *Balmes* acrescenta que o *senso comum* é um meio *especial*, que é distinto dos outros e que pode chamar-se *instinto intelectual*. — Mas estas opiniões são falsas. A adesão da humanidade a certos juízos fundamentais não é determinada por um instinto cego, mas unicamente pela intuição da verdade; porque esses juízos ou são imediatamente evidentes, ou percebem-se por um facílimo raciocínio. Além disso, a admissão de um cego instinto intelectual deprime a natureza racional, tira à ciência a dignidade de *racional*, e favorece o *ceticismo*.

Alguns dos modernos *anti-intelectualistas*, como *Bergson*, admitem, em teoria, a força do *senso comum*, mas, na prática, contestam-na. Outros, como *Le Roy*, negam que os juízos do *senso comum* (como também as verdades reveladas) tenham um valor intelectual, e afirmam que esses juízos têm apenas a razão de *preceitos* ou *regras* para a vida *prática*. Assim, o axioma, p. ex., 2 + 2 = 4 não contém nenhuma verdade racional, mas nos insinua que devemos *operar*, como se 2 + 2 fossem = 4. — Mas essa teoria, longe de ser uma explicação, é uma mutilação do *senso comum*. Os axiomas tiram a força, não da utilidade, mas unicamente da verdade.

Identificando-se o *senso comum* com a *inteligência* e a *razão*, é claro — que aquele não constitui um *meio*, distinto destes dois, — e que os seus juízos têm uma certeza *metafísica* ou *moral*, conforme a natureza dos objetos. — Todavia o *senso comum*, pelo fato de ser citado como *autoridade*, coloca-se também entre os meios *extrínsecos*, é uma coisa *moral* e os seus juízos têm uma certeza *moral*, e não *metafísica*.

*

Se o testemunho *humano-dogmático* é infalível quanto aos *juízos* de *senso comum*, não o é quanto a outros juízos. A inteligência humana pode errar e erra. Ora, um testemunho, que está sujeito a erros, não pode produzir certeza, mas apenas uma opinião, mais ou menos provável, segundo a maior ou menor autoridade das testemunhas. Por isso, o testemunho humano, quando ensina um *dogma*, ou uma verdade científica, não é *por si*, enquanto *testemunho*, um meio infalível para a aquisição da verdade. — Todavia esse testemunho é muito útil, porque leva a inteligência à descoberta da verdade; — e não só é útil para os ignorantes, que não têm a capacidade de descobrir a verdade, de onde o adágio: *peritis in arte credendum*, — mas também é útil para os sábios, que não podem abranger a esfera toda dos conhecimentos humanos, e por isso, devem aceitar dos outros sábios as verdades, relativas a um ou outro ramo de ciência. Aceitando esse testemunho, pode o homem enganar-se; mas, como diz S. Agostinho, "etsi auctoritate decipi miserum sit, longe tamen est miserius ab eadem non commoveri" (*De util. credendi.* c. 16).

Falamos na *autoridade* do testemunho humano-dogmático, enquanto é *autoridade*. É neste sentido que S. Tomás diz: "Locus ab *auctoritate*, quae fundatur super rationem humanam, est *infirmissimus*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 1, a. 8 ad 2). Por quanto, se um homem aceita uma verdade proposta por outro, e aceita essa verdade, não porque proposta por outro, mas porque fundada em boas razões, nesse caso não é a *autoridade* o critério da doutrina, mas a *doutrina* é o critério da autoridade, e, por

188. O testemunho humano-histórico pode ser um meio infalível para a aquisição da verdade. — O testemunho *humano-histórico* poderá ser um meio infalível para a aquisição da verdade, se a *ciência* e a *veracidade* das pessoas, que atestam um fato, se tornarem *evidentemente certas*; porque, em tal caso, toda a dúvida é irracional. Ora, a *ciência* e a *veracidade* das pessoas, que atestam um fato, podem tornar-se *evidentemente certas*. Logo, o testemunho *humano-histórico* pode ser um meio infalível para a aquisição da verdade.[1]

---

isso, o *meio*, que leva o discípulo à consecução da verdade, não é o *testemunho*, mas é a própria *razão*, a qual, como vimos, é por si infalível. — Para maior clareza, vejamos a influência do mestre no discípulo. Adquire-se a ciência, quando se deduzem dos primeiros princípios as conclusões, que neles estão contidas. Ora, os primeiros princípios não são infundidos pelo mestre na inteligência do discípulo; são conhecidos por esse de um modo *imediato*, por uma simplicíssima abstração, e pressupõem-se as explicações do mestre. Em que consiste, pois, o ofício do mestre? O ofício do mestre consiste em *guiar* a inteligência do discípulo no *discurso*, que parte dos primeiros princípios e chega à conclusão. Deste modo, o discípulo adere firmemente às conclusões, apoiando-se, não na autoridade do mestre, mas nas boas razões, que ouviu do mestre e fez suas; e que lhe mostram o nexo íntimo e essencial, existente entre os princípios e a conclusão. (Cf. *De Ver.*, q. 11, a. 1).

1 A consideração das leis, que regulam os costumes humanos, leva-nos a prestar fé à *autoridade*. Estas leis podem reduzir-se às duas seguintes: I^{a}) *O homem tende naturalmente para a verdade*. Por isso, quanto mais prudente e diligente for a testemunha, tanto menos possível será o receio do erro e do engano. — II^{a}) *O homem não opera senão pelo amor de algum bem*. Por isso, a mentira, que é por si vergonhosa e indigna do homem, não pode atrair o homem, senão sob a aparência de *utilidade*; se não existe esta *utilidade*, nem deve existir a suspeita de mentira, pois ninguém é mau gratuitamente (*nemo gratis est malus*). Sobretudo, não há receio de engano, quando a testemunha é um homem de bem, que se deixa guiar pelas leis da honestidade, e não pelas da utilidade própria.

Dizemos que o testemunho *humano-histórico* é meio seguro para a aquisição da verdade, se constar evidentemente da *ciência* e da *veracidade* das testemunhas. E, pois, da máxima importância estabelecer algumas regras, para se averiguar se o testemunho é dotado das duas qualidades essenciais. — Estas regras formam a *crítica histórica geral*.

Crítica histórica geral. — Apontamos as principais regras. Algumas servem para avaliar a *ciência*, e outras a *veracidade* das testemunhas.

I. *Regras relativas à ciência das testemunhas*. É certa a *ciência* das testemunhas, se os seus sentidos, no ato da percepção, — a) estavam sãos e bem dispostos. — b) e se foram atenta e diligentemente aplicados.

a) Deve admitir-se que os sentidos das testemunhas, no ato da percepção, estavam sãos e bem dispostos, — 1º) se não constar o contrário; porque a integri-

189. O testemunho humano-histórico e os fatos sobrenaturais. — O testemunho *humano-histórico* pode ser meio infalível para a aquisição da verdade, não só quando refere fatos de ordem *natural*, mas também quando refere fatos de ordem *sobrenatural*, como são os *milagres*; porque, também na relação dos fatos *sobrenaturais*, a *ciência* e a *veracidade* das testemunhas podem tornar-se evidentemente certas.[1]

---

dade e a boa disposição dos sentidos é natural, ao passo que o defeito é acidental e conhece-se; — 2º) se as testemunhas forem muitas e concordes, porque então toda a dúvida é infundada; — 3º) se o fato era de tal natureza, que podia ser facilmente percebido mesmo por sentidos defeituosos, como seria a existência de uma cidade.

b) Deve admitir-se que os sentidos das testemunhas foram atenta e diligentemente aplicados. — 1º) se o fato foi tão sensível, que podia ser percebido sem muita diligencia e sem medo de errar; — 2º) se o fato foi tão público e notável, que devia naturalmente atrair as atenções de todos; — 3º) se entre as testemunhas havia algumas que eram dotadas de prudência e perspicácia, ou que tinham interesse e motivos particulares para bem averiguarem o fato.

II. *Regras relativas à veracidade das testemunhas.* — É certa a *veracidade* das testemunhas nos seguintes casos:

a) Quando as testemunhas são muitas e diversas entre si na idade e nos caracteres, na pátria e na religião, nos estudos e nos talentos, na educação e nos costumes, e todavia afirmam todas a mesma coisa; porque, em circunstâncias tão diversas, não só toda a falsidade é moralmente impossível, mas também essa uniformidade não pode derivar da má fé.

b) Quando as testemunhas são poucas, mas narram um fato na presença de pessoas, às quais o fato é nocivo e que podem descobrir o engano; porque ninguém, ainda que mau, em três circunstâncias, falta à verdade.

c) Quando as testemunhas são poucas, mas narram um fato que é contrário às opiniões que elas professam e ao partido a que pertencem; porque, neste caso, só a verdade tem a força de prevalecer e manifestar-se.

d) Quando as testemunhas são poucas, mas a narração de um fato, em vez de procurar-lhes riquezas, glorias e prazeres, lhes pode causar ignomínia, pobreza, tormentos e morte; pois é necessário acreditar em testemunhas, que sabem morrer pelo que atestam.

1 Da análise das três faculdades cognitivas segue-se que nós conhecemos os *fenômenos* e a *ordem*, com que se sucedem, — mas não conhecemos o que está debaixo destas aparências, destes fenômenos, não conhecemos a *coisa em si*, o *número*. A sensibilidade atesta que *há* alguma coisa atrás do fenômeno, porque o fenômeno é o nosso modo de representar a coisa em si, mas não diz o que essa coisa *é*. Nem o dizem a inteligência e a razão, ambas limitadas pela *experiência sensitiva*; pois as *categorias* e os *princípios* só se referem aos *fenômenos*. — A razão, por si, sente-se inclinada a *transcender*, a elevar-se fora e acima dos fenômenos, procurando um princípio pri-

meiro objetivo, e assim conclui para a existência da *alma*, do *mundo* e de Deus. Mas, se ela chega a tais conclusões, nem por isso, esses existem fora de nós; o termo do raciocínio é tão subjetivo, como o é o seu princípio. Porquanto, se se pretendesse que a realidade fosse conforme com os discursos da razão, seriam inumeráveis as *antinomias*, ou contradições, em que ela havia de cair fatalmente.

As principais *antinomias* são as quatro seguintes:

1ª) O mundo *teve* começo no *espaço* e no *tempo, ou não teve*;

2ª) O mundo resulta de elementos *simples*, ou *compostos*;

3ª) A liberdade *existe* no mundo, ou *não existe*;

4ª) *Existe* uma causa necessária do universo, ou *não existe*.

Em cada uma destas proposições *disjuntivas*, a tese está em contradição com a antítese; e, todavia, os argumentos, que se aduzem em favor de uma, têm o mesmo valor dos argumentos, aduzidos em favor de outra. Como poderá a razão sair desta obscuridade e livrar-se desta tortura? O remédio é fácil. Essas *proposições* são contraditórias na ordem dos *números*, isto é, das realidades objetivas, mas não são tais na ordem dos *fenômenos*, isto é, das aparências. Se se suprimir a *realidade objetiva*, que se opõe à conciliação e à verdade de duas proposições contraditórias, cessará toda a contradição; já não haverá motivo para controvérsias; a tese e a antítese serão ambas verdadeiras; haverá a verdade *subjetiva*, que consiste na *concórdia das idéias*; e isso basta. "Então as duas partes ficarão convencidas de que, se podem confutar-se mutuamente, é porque *discutem por um nada*, e uma certa aparência transcendental lhes representou (no tempo e no espaço) uma realidade, que não existia. A questão não existe, porque não existe um objeto determinado; a questão, portanto é essencialmente inútil, destituída de sentido... O vosso objeto só existe na vossa cabeça e não pode existir fora dela" (*Crítica da razão pura*).

Todavia as verdades, que se referem à alma, ao mundo, a Deus, e que a razão *especulativa* ou *teorética* não pode demonstrar, são *promulgadas* pela *razão prática*. Porquanto, a *razão prática*, inculcando que se *deve evitar o mal e fazer o bem*, deve implícita e necessariamente admitir a *liberdade* e a *imortalidade da alma*, a *realidade do mundo* e a *existência de* Deus; porque, se não se admitirem estas três verdades, não é possível evitar o mal e fazer o bem. — A *razão prática* não *demonstra* estas verdades, atinge-as pela *fé*, isto é, por uma certeza *subjetiva* e destituída de *evidência*; de modo que a alma, o mundo, e Deus se apresentam como *postulados*, necessários e inexplicáveis. Assim a *fé* toma o lugar da *ciência*.

Tal é a teoria de *Kant* acerca do conhecimento humano. A coisa é abstrusa, mesmo porque o escritor alemão teve o gosto — de empregar algumas palavras estranhas para exprimir as linhas fundamentais do sistema, — de mudar a significação usual de muitas outras, — e, sobretudo, de ser obscuro para se mostrar profundo. A sua vaidade levou-o a comparar-se com Copérnico; porque, assim como Copérnico fez uma revolução na Astronomia, mostrando que não é o Sol que gira em volta da terra, mas é a terra que gira em volta do Sol, assim também ele, Kant, fez uma revolução na Filosofia, mostrando que não é a inteligência que se acomoda às coisas, para as conhecer como são em si mesmas, mas são as coisas que se acomodam à inteligência,

revestindo as formas, que ela lhes aplica. — Todavia, nem o mérito da invenção é devido a Manuel Kant. Há muitos séculos, Protágoras tinha dito: o espírito é a medida (*forma*) das coisas, e não são as coisas a medida (*forma*) do espírito (Cf. Aristot., XI *Metaf.*, c. 5); e por esse seu ceticismo foi exilado de Athenas. Nos tempos mais recentes, e anteriormente a Kant, tinham ensinado, com menos exagero, embora com maior incoerência, essa teoria, entre outros. Descartes, Leibniz, Malebranche, Reid, Cousin, sobretudo Hume, tanto que escreveu *Compayré*: "Ce n'est pas Kant, c'est Hume qui a fondé la philosophie critique" (*La philosophie* de *David Hume*). — Não é nossa intenção de refutar aqui todas e cada uma das animações de Kant: algumas já foram refutadas, e outras o serão no decurso deste livro.

*

O *criticismo* de Kant é falso — nos seus *fundamentos*, — na sua *essência*, — nas suas *consequências*.

A) É falso nos seus *fundamentos*.

a) O sistema parte de um princípio, que é a *dúvida* do *valor* da razão: e, para averiguar se essa dúvida é, ou não, atendível, serve-se da mesma razão, e por isso, já supõe como certo o que dá por duvidoso. A contradição é manifesta. — Se é natural e legítimo que a nossa razão, suposta sempre a própria aptidão para alcançar a certeza, reflita sobre os seus atos e reconheça os processos, que seguiu na investigação da verdade; é ilegítimo e absurdo que se pretenda formar raciocínios e organizar sistemas, quando não só se duvida da legitimidade da razão, mas se sustenta que tudo é uma mera ilusão.

b) Um dos fundamentos do *criticismo* é a lei da *imanência*. Diz o escritor alemão que o conhecimento, sendo um *fato da consciência*, não pode atingir o que está fora dela, e por isso, é impossível a percepção da *coisa em si mesma*, do *númeno*. — Mas essa base é insubsistente. O conhecimento é um *fato da consciência*, é um fato *subjetivo* quanto ao seu *princípio*, que é a faculdade cognitiva: mas não é *subjetivo* quanto ao *termo*, que é o objeto conhecido. Uma coisa conhecida *em si mesma* não se altera pelo fato de ser conhecida, mas permanece sempre no seu estado de absoluta; porque não é ela que se transforma na inteligência, mas é a inteligência, que, atuada pela forma da coisa, lhe se torna semelhante, atingindo-a como é em si mesma, de modo que há adequação entre o conceito da inteligência e a realidade da coisa.

c) Kant admite também que o nosso espírito, extraindo do próprio fundo a verdade toda, é *autônomo*, isto é, independente de todo o objeto e de toda a regra extrínseca da verdade, e por isso, deve rejeitar todo o elemento, que não é *imanente* e *autóctone*, quer nas construções das ciências físicas, quer na elaboração das ciências lógicas e morais. — Mas, se assim fosse, como opina Kant, para que havia os sábios de suar tanto para interrogar a natureza e arrancar-lhe os segredos? E se eles julgam indispensável meter-se em comunicação com os objetos externos, a razão é porque essa comunicação fornece dados, que podemos conhecer. — Se o nosso espírito não é independente dos objetos externos, nem é independente das leis lógicas e morais. Estas leis dominam o homem, impõem-se imperiosamente à sua inteligência e à sua

vontade. Se são *interiores*, enquanto se tem consciência delas, são *exteriores*, enquanto se impõem a cada um de nós. O homem percebe-as como verdadeiras, mas não é ele que as torna tais. A ordem das coisas, que essas leis exprimem, é essencial e imutável, e ficaria sempre a mesma, embora a razão do homem se escurecesse na loucura, ou a sua vontade se corrompesse no vício.

d) A *autonomia* de nossa inteligência, se é uma glória, é também, segundo Kant, uma necessidade, visto que, na percepção, o sujeito, que percebe, e o objeto, que seria percebido, são separados por um abismo insuperável. — Ora, é falso que o objeto seja sempre inacessível à faculdade perceptiva. Quando se trata da percepção do *sentido comum* e da *consciência*, o sujeito e o objeto não somente não são distintos, mas identificam-se. É impossível que o sujeito se separe do objeto e que o não atinja. O sujeito consciente percebe-se a si mesmo *imediatamente*, como uma existência e uma realidade certíssima, e descobre em si mesmo uma multidão de atos vitais, sensitivos, intelectuais, de idéias objetivas. Dizer com Kant que nos percebemos a nós mesmos através de formas *a priori* da nossa mentalidade, que alteram todos os objetos, mesmo os objetos internos da consciência, é emitir uma hipótese *gratuita* e *contraditória*: — *gratuita*, porque não só não se baseia em nenhuma experiência, mas é contrária a toda a experiência, — *contraditória*, porque uma percepção sem um objeto percebido é uma contradição... Quando se trata da percepção *sensitiva externa*, também neste caso o sujeito e o objeto não estão distantes. O *ato* do *agente encontra-se no paciente*, do modo que o agente e o paciente se acham reunidos num todo completo. Sendo assim, é claro que o paciente, ou o sujeito, não precisa de sair de si mesmo, *fora da sua pele* (como dizem os adversários), para perceber o agente, ou o objeto. É, pois, falso que entre o objeto e o sujeito corra um abismo, que não é possível transpor.

B) É falso na sua essência.

a) A *essência* do *criticismo* consiste principalmente na hipótese das *formas inatas*, *a priori*, que existiriam em gérmen no fundo do espírito e de que derivariam a *determinação*, a *necessidade*, a *universalidade*, para os *fenômenos* da *sensibilidade*, para os *juízos* da *inteligência* e para os *princípios* da *razão*. Ora, essa hipótese é *gratuita*, *inútil*, *irracional*.

a) É *gratuita*. Ninguém tem consciência da existência de tais formas: e Kant não aduz nenhum argumento sério. Existem certamente na inteligência humana conceitos universais, que se aplicam às coisas singulares: mas esses não são meras ilusões, não derivam *a priori*, espontaneamente, do fundo do espírito, mas têm o seu fundamento num princípio extrínseco à nossa inteligência, nas próprias coisas singulares, e por isso, não são formas impostas às coisas pela inteligência, mas são formas impostas à inteligência pelas coisas.

b) É *inútil*. Kant admite as formas *a priori*, para explicar as notas de *universalidade* e de *necessidade*, que se encontram nos nossos pensamentos. Ora, para isso, não era necessário recorrer a essas formas *a priori*. Desde o momento que se reconheça, como é necessário reconhecer, que a nossa inteligência tem a força de penetrar no âmago das coisas e descobrir nelas umas notas de *universalidade* e de *necessidade*, percebe-se imediatamente que o conceito *universal* e o *necessário* têm o seu fundamento

nos objetos *singulares* e *contingentes*. — O que se diz dos *conceitos*, deve aplicar-se aos *juízos* e aos *princípios*, que, sendo constituídos pelos *conceitos*, devem ter e têm o seu fundamento, não numa necessidade *subjetiva*, mas numa realidade *objetiva*, extrínseca ao ato cognitivo.

c) É *irracional*. Porquanto, todos os homens estão convencidos de que alguns conceitos, como o da *quantidade*, da *qualidade*, etc., não são coisas *subjetivas*, como afirma Kant, mas representam coisas *objetivas*, independentes do nosso pensamento. — Além disso, se os conceitos *universais* e *necessários* não pudessem derivar da experiência, por ser essa *singular* e *contingente*, nem poderiam derivar do nosso espírito, que também é *singular* e *contingente*; porque *omne agens agit sibi simile*. — Ademais: os *conceitos* de Kant são *puros*, isto é, sem conteúdo, sem matéria; ora, o conceito é necessariamente o conceito de alguma coisa, e por isso, deve ter um conteúdo: aliás, deixará de ser conceito, e será uma espécie de *círculo quadrado*.

b) Kant admite duas formas *inatas* e *abstratas* na *sensibilidade*: a do *espaço* e a do *tempo*. Antes de tudo, não se concebe como é que formas *abstratas* possam ter por princípio e por sujeito uma faculdade material e concreta, como é a *sensibilidade*. — Além disso, todos os homens estão convencidos de que a experiência sensível percebe certas determinações, ou formas, e, entre outras, a do *espaço* e do *tempo*, como *inerentes* aos objetos externos, e independentes do nosso ato perceptivo. Separar, como faz Kant, da forma pura do fenômeno, isto é, da forma subjetiva do *espaço* e do *tempo*, a impressão sensível, que procede do objeto, é uma arbitrariedade sem fundamento. — Ademais: na teoria de Kant, a matéria das nossas sensações, indeterminada por si mesma, é determinada pelas formas *inatas* da sensibilidade; e assim a variedade, que se encontra na figura e na duração dos objetos, depende exclusivamente do nosso conhecimento. Ora, essa conclusão é contrária à experiência, a qual atesta — que a variedade na figura e na duração das coisas é independente do nosso conhecimento, — e que o nosso espírito não pode introduzir nessas representações do *espaço* e do *tempo* a mais leve alteração ou mudança. — Finalmente, Kant admite a existência da realidade *extensa*, embora dela só possa saber-se que é *extensa*, e acrescenta que temos a representação da *extensão* pela aplicação da forma subjetiva do *espaço*. Ora, isto também é contrário à experiência. Não é a idéia da *extensão* que deriva da idéia do *espaço*, mas é a idéia do *espaço*, que, pela abstração e reflexão, deriva da idéia da *extensão*.

c) Com relação às formas *inatas* da inteligência, além das observações feitas, apresentamos as seguintes.

a) Kant, fazendo a *crítica da razão pura*, começa pelo *juízo*, porque diz que *julgar* é *pensar*, descobre os célebres *juízos sintéticos a priori*, e, para explicar as notas de *necessidade* e *universalidade*, que se encontram nesses juízos, recorre às formas *inatas a priori*, latentes no fundo do nosso espírito. — Uma arbitrariedade a apoiar outra arbitrariedade!... Mas devemos notar o seguinte: Kant começa pelo *juízo* e omite a questão importantíssima da *noção*, ou da *idéia*. Antes de investigar o modo porque um predicado convém a um sujeito, é necessário conhecer a origem e o valor objetivo desses termos. — Kant ocupou-se do *juízo*, do *composto*, e não das partes *componentes*; e como o juízo não representa a realidade senão pelos seus termos, é claro que, pres-

cindindo da realidade das partes, devia também prescindir da realidade do composto. É verdade que ele admite os *conceitos*: mas esses conceitos não são *anteriores* ao juízo, são *posteriores*; — não são noções simples e objetivas, mas compostas e subjetivas. — No *juízo*, Kant só vê o *subjetivo*. O verbo *é* não exprime, para ele, o *ato de ser* dos entes *reais*, mas apenas a união ideal de termos puramente *ideais*. Daí o *subjetivismo*. — É falso que *pensar* e *julgar* sejam uma e a mesma coisa; a simples apreensão do objeto não é um juízo, é um pensamento.

b) Na teoria de Kant, a nossa inteligência aplicaria instintivamente as formas inatas aos fenômenos e sentir-se-ia constrangida por uma fatal necessidade a emitir o juízo. — Ora, isto repugna a fatos averiguados. Atesta-nos a consciência não só que nos sentimos logicamente necessitados a pensar e a julgar de um modo, e não de outro, mas também que essa necessidade deriva exclusivamente do objeto extrínseco ao sujeito pensante. Pensamos e julgamos *assim*, porque o objeto é *assim*. Portanto não é uma necessidade cega que nos leva a julgar, mas é o conhecimento da relação, existente entre o sujeito e o predicado, e independente do nosso trabalho intelectual. Uma necessidade mental não pode ser e não é senão a consequência da visão da verdade.

c) Segundo Kant, as formas *inatas*, que são moldes vazios, conceitos puros, brotam, na ocasião de uma sensação, do fundo da alma e aplicam-se por si aos fenômenos, para comunicar a esses a *universalidade*. — Mas, perguntamos, de onde tiram essas formas o poder de tornar *universais* os fenômenos? Como é que, quando vemos um objeto, aquecido pelo Sol, surge em nós espontâneo o conceito de *causa*, e quando vemos uma árvore, desponta imediatamente o conceito de *substância*? Dir-se-á que a nossa inteligência, ao aparecer de uma imagem sensível na fantasia, produz uma imagem espiritual, correspondente ao objeto externo. Isto é certo; mas entanto é certo, enquanto se admite que o objeto externo, produzindo a sua imagem sensível na fantasia, *concorre* para a produção da imagem espiritual na inteligência. Por isso, a imagem sensível é o princípio e a medida da imagem espiritual. Mas essa explicação da boa filosofia, que é também a do gênero humano, é rejeitada por Kant, que não admite nenhuma influência do objeto no sujeito e faz das imagens das coisas um produto interior e total do espírito.

d) No sistema de Kant, a *universalidade* do juízo é apenas *lógica* ou *subjetiva*, porque deriva da forma *subjetiva*, aplicada ao fenômeno. — Mas basta uma pequena reflexão para se concluir que a aplicação das formas inatas aos fenômenos nem a *universalidade subjetiva* pode comunicar ao juízo. De fato, essa *universalidade*, segundo os princípios do escritor alemão, não pode deixar de ser limitada a *um só indivíduo*. Como é possível que, quando digo: *o mel é doce*, todos os homens convenham comigo, e assim o juízo tenha um caráter de *universal*? Para isso, é necessário — que se conheça a existência dos outros homens, isto é, das *coisas em si*, dos *números*, — que se admita que todos têm a mesma organização e também que o mel produz em todas as línguas a mesma impressão. Só depois de ter conhecido e averiguado tudo isto é que se pode formular um juízo *subjetivamente universal*. Ora, Kant é um homem *a priori*, não admite *números*, não reconhece qualidades determinadas nos objetos; e, portanto, não pode, logicamente, admitir a *universalidade subjetiva* do juízo. E então para que servem as formas *inatas*?

e) Finalmente, a disposição dos *conceitos*, ou das *categorias*, é arbitraria, torta, desordenada, irracional, (já o vimos), em que a paixão pela simetria se sobrepõe à seriedade e ao senso comum. Diz *K. Fischer*, admirador de Kant: "Na disposição das categorias aparece claramente a fantasia arquitetônica de Kant, o seu gosto pela aparência; é preciso não dar uma demasiada importância à simetria que aí se ostenta complacentemente. Como estas categorias são abstraídas dos juízos, falta a este dodecálogo de conceitos puros do entendimento a forma de sistema, que não pode ser substituída pelos jogos do arquitetônico". (*Histoire de la Phil. Mod.*, III, 363). — É um jogo infantil o de Kant, mas não é um jogo inofensivo.

d) As considerações, que fizemos acerca das formas *inatas* em geral, podem e devem aplicar-se às formas *inatas* da *razão*. — As idéias da *alma*, do *mundo*, de Deus, são, como todas as outras, *adquiridas* e *objetivas*; como se demonstrará nos lugares próprios destes Elementos. — Só notaremos o erro de Kant, que faz da *razão* uma faculdade *distinta* da *inteligência*, e *superior* a esta, quando esses dois termos significam apenas, como vimos, diversas funções de uma e mesma faculdade.

Feita a análise das três faculdades cognitivas, o escritor alemão conclui que só conhecemos os *fenômenos*, as *aparências*, mas nos é impossível conhecer as coisas *em si mesmas*, os *números*. Diz assim: "As coisas apresentam-se como objeto existente fora de nós, mas nós não podemos saber o que são *em si mesmas*; só conhecemos os *fenômenos*, isto é, as representações, que elas operam em nós, quando impressionam os nossos sentidos". — Antes de tudo, notamos uma contradição de Kant. Afirma que os *fenômenos* são os *primeiros* e *únicos* objetos do nosso conhecimento. Mas, sendo assim, ele não podia determinar os elementos *a priori*, que constituiriam os mesmos fenômenos; pois não é possível o conhecimento de uma coisa, *anterior* a todo o conhecimento. — Além disso, este escritor admite, e por palavras muito claras, a existência do *número*, da *coisa em si mesma*; aliás, diz ele, haveria uma *aparência* sem a coisa, que aparece. Otimamente: e já se reconhece, implicitamente, o princípio de *causalidade*. Mas, se *existe* a coisa, que *aparece*, ela deve aparecer na própria aparição; porque não se concebe uma aparição abstrata, isto é, uma aparição separada da coisa, que aparece. Portanto, devemos dizer ou que com o *fenômeno* aparece também o *número*, ou que não aparece e não existe coisa nenhuma.

A este *subjetivismo total*, a este *niilismo absoluto* levam, logicamente, os princípios do autor da *Crítica da razão*. Na verdade, o *fenômeno*, no sistema de Kant, sendo constituído pela *impressão*, ou *sensação*, e pela *intuição*, que são coisas subjetivas, nada pode ter e nada tem de *objetivo*. E não pode dizer-se que a *impressão*, ou *sensação*, contenha algum elemento *objetivo*, que refira e apresente o *objeto*, que impressionou os sentidos. Na verdade, para se concluir para a existência do *objeto*, teria de admitir-se o princípio de *causalidade*; visto que, só em virtude deste princípio, podemos passar da impressão recebida no sentido para o objeto, que a produziu. Mas, para Kant, a *causa* é uma forma *inata*, *a priori*, sem valor *objetivo*, e a *causalidade* não existe fora de nós. Logo, no sistema de Kant, não há nada de objetivo, ou, se houver, não pode ser de modo algum conhecido. — Além disso, se é pela forma do *espaço* que percebemos o fenômeno, e se a forma do *espaço* é toda subjetiva, porque não havia de ser inteiramente

subjetivo o próprio fenômeno? De fato, esse escritor diz e repete continuamente — que os objetos da experiência não passam de ilusões ou de representações subjetivas, — que o fenômeno é um produto exclusivo do sujeito, — que a impressão é coisa completamente subjetiva, — que a matéria é um fenômeno subjetivo, — que a própria realidade é um conceito puro da inteligência. Citemos alguns trechos, extraídos da *Crítica*: "Os objetos externos, os corpos são *apenas* fenômenos, são modos das nossas representações, cujos objetos só existem em virtude dessas mesmas representações, e, tomados separadamente, não são nada... As coisas externas, isto é, a matéria com todas as suas formas e mudanças, não passam de fenômenos, isto é, de representações em nós". — Como se vê, só temos fenômenos e representações, — *fenômenos*, ou *aparências*, que nada fazem aparecer, — *representações*, que nada representam. — Pelo menos, deste naufrágio universal se salvasse o *eu!* Mas nem ele se salva. O *eu*, para Kant, é também *fenomenal*; e "este eu *fenomenal* não é um eu *real*". *Penso, logo é.* Tal é o desvario fundamental de Kant.

Apraz-nos citar o juízo que do criticismo de Kant fazem *Hartmann* e *Schopenhauer*. — *Hartmann*, mostrando que o sistema de Kant é uma hipótese *a priori*, sem nenhum fundamento, escreve: "A simples verdade que tudo o que posso representar-me, não é senão a *minha representação*, e que tudo o que posso conceber não pode ser outra coisa senão a *minha* concepção, — essa simples verdade é a origem de todo o idealismo subjetivo: todos os seus fundamentos são outras tantas frivolidades, em que se encontra sempre esse argumento, mais ou menos escondido, e é dele que os outros tiram toda a sua força" (*Examen crit. du realisme trascendental*, p. 27). — *Schopenhauer* denuncia as contradições de Kant com as seguintes palavras: "Kant baseia a existência da coisa em si, embora através de mil subterfúgios, sobre um raciocínio, fundado no princípio de causalidade; porque a impressão recebida nos nossos órgãos deve ter uma causa extrínseca. Ora, conforme a sua própria descoberta, o princípio de causalidade é por nós conhecido *a priori*, e por isso, é uma função da nossa inteligência, e tem uma origem subjetiva; além disso, a própria impressão sensível, à qual aplicamos o princípio de causalidade, é indubitavelmente subjetiva; e finalmente o próprio espaço, em que, em virtude dessa aplicação, colocamos, como objetos, as causas da dita impressão, é uma forma mental *a priori*, e por isso, subjetiva. Portanto toda a intuição empírica existe inteiramente no mundo subjetivo". (*Le monde en tant que volonté*, I, 490). — Segundo o mesmo *Schopenhauer*, quem sustenta que o mundo é apenas um estado do próprio organismo, deveria ser fechado numa casa de saúde!

O *criticismo*, pois, é um sistema, destituído de base e de seriedade. O nosso conhecimento não deriva de uma atividade meramente subjetiva e produtiva do objeto, mas é o resultado da inteligência e do próprio objeto conhecido. — Nem, admitindo a perfeita correspondência entre o objeto e o conhecimento, se verificam essas obscuridades e torturas da razão, descritas com cores aterradoras por Kant. As tais *antinomias* são também formas *a priori*, existentes unicamente na cabeça do escritor alemão, e só ele teve a habilidade de encontrar argumentos, dotados do mesmo valor, em favor de cada uma das partes contraditórias dessas proposições *disjuntivas*. No decurso deste livro, teremos ocasião e necessidade de mostrar que os argumentos

favoráveis à tese não o são à antítese, e por isso, que a inteligência deve aceitar uma parte das antinomias, e excluir outra. — Só acrescentaremos que o remédio, que foi proposto por esse escritor para aliviar as torturas da razão e que, como vimos, consiste na supressão da realidade objetiva, não é nada eficaz para o escopo. Porquanto, essa supressão, se faz desaparecer o conflito do espírito com o objeto, não faz desaparecer, antes intensifica o conflito do espírito consigo mesmo, enquanto ele é condenado a uma perpétua ilusão, — recebendo ou formando representações, que nada representam, — julgando como objetivas as propriedades das coisas externas, que afinal são apenas modos da percepção e afecções do sujeito, — e admitindo a identidade e a verdade simultânea de duas proposições contraditórias. E será essa uma concórdia de idéias?!... Não admira, portanto, se a solução de Kant não satisfez ninguém. Alguns dos seus sequazes, mais coerentes que o mestre, despenharam-se no fundo de um absoluto ceticismo; outros, levados pelo instinto da reação, abraçaram o mais intemperante dogmatismo. — Mas Kant confiava tanto na sua descoberta, que desejou aplicá-la também ao regime das nações. Dizia que a metafísica divide os povos, porque admite a realidade objetiva, e que, suprimida essa realidade, já não haveria motivo para lutas entre os diversos países. Para esse sistema de *pacificação*, chegou a pedir o favor dos Governos de então; ninguém atendeu ao pedido: só a *Convenção nacional* de França lhe respondeu, honrando-o com o título de *cidadão francês*!...

Se Kant não trata bem a razão *especulativa*, declarando-a incapaz de perceber a realidade e sujeita a perpétuas ilusões, não trata melhor a razão *prática*. Essa também é cega; e, se admite algumas verdades, como a *liberdade* e a *imortalidade da alma*, a *realidade do mundo*, a *existência de* Deus, admite-as, não como conclusões de uma demonstração, mas unicamente como *postulados*, atingidos pela *fé*, isto é, por uma certeza *subjetiva*, e destituída de toda evidência. A que estado reduziram esses filósofos *transcendentais* a pobre razão humana!... Mas escutemos o que diz acerca destes *postulados* de Kant um célebre escritor, que por fim percebeu toda a vaidade e o absurdo deste sistema. Falamos de *Ausonio Franchi*, que na *Última crítica* escreve as linhas seguintes: "Absurda e impossível torna-se toda a *saída* da consciência (*razão prática*) fora *de si mesma* e toda a percepção de verdades transcendentes, apesar de todo o recurso a qualquer *postulado*. E por onde havia de ir a consciência, saindo fora de si, se fora dela não há nada? E como poderia ela conhecer as verdades transcendentes, se além ou acima dela não há nada? Os *postulados*, que haviam de fazer o grande milagre, referem-se à existência de Deus, à liberdade e à imortalidade da alma. Pois bem, *postular* seriamente a existência de Deus, quando se tem dito que Deus com a sua existência é um abismo de contradições, *postular* a liberdade e a imortalidade da alma, quando se tem dito que a alma é um ente imaginário, não é porventura *postular* que a filosofia se transforme em comédia, e que a razão se reduza por si, de propósito, ao estado de *loucura raciocinante*? É certo que se alguém raciocinasse deste modo em qualquer outra matéria, nas ocorrências da vida privada, doméstica, civil, seria tido por todos, sobretudo pelos criticistas, como um demente digno de ser recomendado à psiquiatria e ao manicômio; e deverá depois admirar-se como eminentemente científico e superlativamente filosófico esse modo de raciocinar sobre matérias de metafísica e de psicologia? (Vol. II, p. 430).

e) O *criticismo*, falso nos seus *fundamentos* e na sua *essência*, não é menos falso nas *suas consequências*; porquanto, é a destruição da *verdade*, da ciência *experimental*, da ciência *especulativa*, da ciência *prática*.

a) É a destruição da *verdade*. — A *verdade*, como dissemos, consiste na *conformidade do nosso pensamento com as coisas*: "*Veritas consistit in adacquatione intellectus et rei*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 21, a. 2). Ela é *imutável*; porque fixo ou imutável é o elemento objetivo, com que o pensamento se conforma. Mas, como no sistema de *Kant* não há uma verdade *ontológica* fixa e imutável, ou, se há, é para nós *completamente* desconhecida, nem, por consequência, pode haver uma verdade *lógica*. — No entretanto, não querendo suprimir o vocábulo de *verdade*, desvirtuaram-lhe o sentido, dizendo que a verdade consiste na *concórdia das idéias*, e que por isso, é a visão *do que nos parece*, e não *do que é*. Essa seria a verdade *subjetiva*, e por isso, *mutável* e *subjetiva*, em oposição à verdade *objetiva*, e por isso, *fixa* e *absoluta*. Daí a negação de todo o *dogma*, *filosófico* e *teológico*.

b) É a destruição de toda a ciência *experimental*. — Porquanto, se o homem pode perceber unicamente as próprias idéias, e não pode, de modo algum, atingir os objetos como são em si mesmos, toda a ciência *experimental* será apenas a ciência das nossas idéias, será uma psicologia. Diz S. Tomás: "Si ea quae intelligimus, essent solum species, quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus, quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus, quae sunt in anima" (*Sum. Th.*, p. 1, q. 85, a. 2). — É verdade que *Kant* quis limitar o seu ceticismo, ou agnosticismo, ao domínio do sobressensível, ou da metafísica, e pretendeu ser dogmático no domínio da experiência, quer nas ciências físicas, quer nas ciências matemáticas e geométricas, que também são, de algum modo, experimentais; mas não é com isso que se salva o valor das ciências *experimentais*. Porquanto, segundo *Kant*, a própria percepção experimental, quer no seu conjunto quer nos seus elementos, não passa, como vimos, de uma construção ou criação do espírito, que é determinada pela natureza do sujeito pensante, e que seria diferente, se fosse diferente essa natureza. Por isso, a ciência *experimental* não apreende *o que é* na *realidade*, mas apenas os efeitos psicológicos do nosso espírito, proporcionados à sua estrutura e às suas disposições presentes. Tudo é, pois, *subjetivo*. Os sábios, quando dizem que apresentam os fenômenos astronômicos, físicos ou biológicos, não apresentam realmente senão fenômenos psicológicos, que não têm relação alguma com os primeiros. Será admissível tão grande desvario?... Não, com certeza. Não é o acordo de uma idéia com outra idéia, que os sábios pretendem atingir, — mas é o acordo, cada vez mais exato e perfeito, das suas idéias com a realidade, com os fatos, com as leis da natureza.

c) É a destruição de toda a ciência *especulativa*. — Porquanto, é possível porventura uma ciência exclusivamente *subjetiva*? Não é possível. O acordo de várias idéias *falsas*, embora logicamente ordenadas entre si, não pode constituir a *verdade*. — Mas nem esse acordo é possível. Com efeito, todo o acordo deve ser regulado por princípios. Mas, se, para os *Kantistas*, não existe nenhum princípio *absolutamente certo*, a não ser o princípio de *contradição*, — e se esse mesmo princípio é, como os outros princípios, um hábito cego e inato de alguns espíritos, de que outros podem

ser destituídos, — não temos a certeza absoluta de que não podemos atribuir e negar, ao mesmo tempo, a mesma coisa à mesma idéia. E, não tendo essa certeza, nem podemos estar certos de ter alcançado o acordo entre as nossas idéias, e o próprio acordo é impossível. Desse modo, passa-se fatalmente do *ceticismo* objetivo e parcial para o ceticismo subjetivo e total, para o *niilismo* do pensamento. A destruição da ciência *objetiva* traz consigo a destruição de toda a ciência, mesmo da *subjetiva*.

d) É a destruição de toda a ciência *prática*. — *Kant* admite que a lei do *dever* proclama, no fundo das nossas consciências, a distinção entre o bem e o mal. Mas perguntamos: As idéias *morais* de *dever*, de *bem*, de *mal*, etc., são *objetivas*, ou meramente *subjetivas*? Se são *objetivas*, porque rejeita ele a *objetividade* das idéias *teoréticas*? — Se são meramente *subjetivas* e *ilusórias*, com qual direito poderá ele impô-las a si mesmo e aos outros? *Kant* responde que não pode impor essas idéias a ninguém por meio de uma demonstração; limita-se a impô-las a si mesmo por um ato de *fé*; crê no *dever*, na *liberdade*, na *sanção divina*, na *imortalidade* da alma, e crê porque sente *a necessidade de crer*. Por isso, esse ato de fé é *cego*, não é racional nem humano. E assim a *Moral*, a mais imperativa das ciências, funda-se numa crença *cega*, que não pode impor-se a ninguém! — Foram, portanto, lógicos os discípulos de *Kant*, transformando a Moral *obrigatória* em Moral *facultativa*, e desvirtuando as idéias de *dever*, de *liberdade*, etc. Para eles, a Moral não passa de uma *técnica*, de uma *arte*, sem um ideal certo, sem preceitos certos, sem obrigações, sem sanção. Se uma doutrina não é criadora de forças e de felicidade senão pela certeza, que tem e que dá, concluímos que o *criticismo*, tendo destruído pela base a certeza, deve aniquilar todas as forças de ação e toda a felicidade da vida humana.

Não podemos deixar de advertir que esse ceticismo de *Kant* não só destrói a verdadeira Filosofia, mas também a Teologia revelada. Se o homem não pode nem deve aceitar nenhuma regra extrínseca de verdade absoluta e superior a ele; se ele deve rejeitar tudo o que não é o produto imanente da própria personalidade, toda a autoridade — divina e humana — é posta de parte, como coisa absurda ou inútil. Nada de testemunho externo, nada de Revelação sobrenatural. O que se chama *dogma* deve sair, como toda a crença e toda a regra de vida, do fundo íntimo do homem, deve ser o fruto do esforço vital da alma. A religião, que se diz *revelada*, é o produto espontâneo da consciência humana, que vai procurando um ser superior. Os dogmas são concepções provisórias, sujeitas a mudanças e a progressivas evoluções, tendo por norma unicamente a lei do progresso humano. (Cf. *Farges*, La crise de la certitude; *T. Pesch*, le Kantisme).

*

Os *neokantistas*, para salvar de algum modo a *certeza objetiva* dos nossos conhecimentos, modificaram o sistema do mestre, e assim nasceram o *voluntarismo*, o *pragmatismo*, o *dogmatismo moral*, e o *anti-intelectualismo*. — Poucas palavras para cada uma destas opiniões.

a) *Voluntarismo*. — Foi ensinado por *Renouvier*, — o verdadeiro fundador do *neocriticismo*, e seguido por *Secretan*. Afirma que a *certeza objetiva* dos nossos conhe-

cimentos depende — não da razão, naturalmente impotente para alcançar a verdade, — mas da *livre vontade*. É a *vontade* que faz a *verdade* e o *erro*; de modo que a *liberdade* individual é a *criadora* da verdade científica e moral.

O *voluntarismo* é falso. Porquanto, esse sistema, se explica a existência de alguns erros (porque o erro depende, às vezes, do influxo da vontade), não explica a existência de nenhuma verdade; porque a percepção da verdade é ato exclusivamente próprio da *razão*. Depende, porventura, do nosso livre arbítrio que os três ângulos de um triângulo sejam iguais a dois ângulos retos? Não, com certeza. Com muita graça dizia *Fouilée* ao mesmo *Renouvier*: "O dia, em que bastasse a um astrônomo um ato de livre arbítrio para ver na extremidade do telescópio uma estrela, seria o dia da ruína da ciência astronômica" (*La liberté* et le *determinisme*, p. 12). A verdade é e não pode deixar de ser impessoal.

b) *Pragmatismo*. — E o sistema de *Blondel, W. James*, seguidos por *De Sailly, Tyrrel, Denis, Loisy*, e outros. Rejeita o valor do conhecimento intelectual; porque todo o movimento *transeunte* do objeto para o sujeito, como é o movimento da percepção objetiva, é impossível, — e sustenta que o único meio para atingir a verdade *objetiva* é a *praxe*, a *ação*, porque só o movimento do sujeito para o objeto, como é o movimento da vontade, é capaz de atingir o objeto. Escreve *Blondel*: "A *verdade* e o *bem* só se demonstram pela *ação* e pelas consequências *morais*" (*L'action* etc.).

O *pragmatismo* é falso. Porquanto, esse sistema, ao passo que rejeita o valor do conhecimento intelectual, porque afirma ser impossível o movimento ou a ação *transeunte* do objeto no sujeito, admite o valor da *ação voluntária*, a qual não é senão a ação *transeunte* do sujeito no objeto. Se a ação *transeunte* é por si impossível, como dizem os neokantistas, deve ser impossível sempre, em todos os casos. — Além disso, o *pragmatismo* admite que o objeto não é percebido no conhecimento *especulativo*, mas na *ação livre*. Ora, nenhuma *ação livre* pode querer e atingir uma coisa, que não tenha sido anteriormente percebida pela inteligência. É velho mas sempre novo o aforismo: *nihil volitum nisi praecognitum*. Se a inteligência nada mostra à vontade, ela nada quer.

c) *Dogmatismo moral*. — É o sistema de *Laberthonnière*. Afirma — que não é a inteligência que alcança a certeza objetiva, mas é a *boa vontade*, — e que a *utilidade* é o critério da verdade.

O *dogmatismo moral* também é falso. Porquanto, se concedemos que a *boa vontade* possa determinar e aplicar a inteligência a um certo objeto, e que por isso, é devido a essa *boa vontade* se um conhecimento é mais claro, se uma convicção é mais forte, se uma opinião escolhida é mais provável, — negamos, com o *bom senso*, que a *vontade* perceba a verdade. A vontade é uma faculdade *cega*; quer, mas não vê o que quer. — Além disso, se a *boa vontade* fosse a faculdade perceptiva da verdade, os homens de *má vontade* não conheceriam nenhuma verdade, — sobretudo de ordem religiosa e moral: o que é falso. — Finalmente, nem tudo o que é *útil* é verdade. Se a *utilidade* pode satisfazer as exigências do coração, só a *verdade* satisfaz as exigências da inteligência.

190. Transmissão do testemunho humano-histórico. — O testemunho *humano-histórico* transmite-se por três meios: pela *tradição*, pelos *monumentos*, e pela *história*.

a) *Tradição* é a transmissão *oral* de um fato por uma série não interrompida de testemunhas. — Será evidentemente manifesta a *ciência* e a *veracidade* das testemunhas *tradicionais*, se a *tradição* for — a) *perpétua*, de modo que seja como uma cadeia formada de tantos anéis, quantas são as gerações das testemunhas, e estendida entre nós e a época em que o fato se deu, sem nenhuma interrupção; — b) *uniforme*, isto é, invariável e constante quanto à substância do fato; — c) *ampla*, por forma que cada linha da série seja representada por um grande número de testemunhas; — d) *importante*, isto é, que se refira a fatos públicos e notáveis: — A *ausência* ou o *silêncio* dos documentos é uma razão exclusivamente *negativa*, que nada prova contra a *tradição*.

b) *Monumentos* são obras de arte mais duradouras, que servem para perpetuar a memória de uma pessoa ou de um acontecimento notável; tais são as estátuas, as colunas, os templos, as pinturas, as medalhas, etc. — Os *monumentos*, para que tenham autoridade, devem ser, — a) *autênticos*, isto é, pertencentes ao tempo, ao lugar, às pessoas, a que são atribuídos; — b) *contemporâneos* dos fatos, que eles representam, ou das pessoas, a que se referem; — c) *conformes* às tradições legítimas e aos documentos certos.

---

d) *Anti-intelectualismo*. — É a opinião de *Bergson*. Sustenta que tudo o que existe está sujeito a um movimento *vital* e *contínuo*; e, como a nossa inteligência é incapaz de perceber a *vida*, o *movimento*, a *continuidade*, por isso, as nossas idéias relativas a objetos fixos e imutáveis, a verdades necessárias e eternas, são vãs e ilusórias. Apresenta, um remédio para tornar possível a metafísica *objetiva*, e o remédio é a *intuição*.

Não menos inaceitável é a opinião de *Bergson*. A asserção que a nossa inteligência não percebe o *movimento*, a *vida*, a *continuidade*, é gratuita e contrária à experiência. — Além disso, é falso que as nossas idéias, relativas às essências e aos primeiros princípios, sejam vãs e ilusórias. Elas são tão fixas e imutáveis, como o são os objetos representados. — Nem pode ser admitido o remédio, apresentado por esse escritor. A *intuição* seria, para ele, uma nova faculdade, substituída à inteligência, uma espécie de *instinto consciente*. Ora, repugna que possa existir um *instinto consciente*, uma faculdade dotada, ao mesmo tempo, de instinto, e de reflexão. Uma intuição sem idéias é uma contradição; porque é uma visão que não é visão. — Notamos que, para *Bergson*, o instinto, perdido pelo homem, quando na evolução deixou de ser puro animal, só pode recuperar-se e tornar-se *consciente* por um esforço violento e doloroso do espírito. Como se vê, a inventiva de Bergson não é menos genial que a do seu Kant!

c) *História* é a narração, metodicamente *escrita*, de fatos notáveis para instrução da humanidade. — Um *livro histórico* será meio seguro para a aquisição da verdade, se for *genúno*, *inteiro* e *verídico*. — a) Um livro diz-se *genúno*, se realmente foi escrito pelo autor, a quem o atribuem, ou pertence ao tempo, a que o referem. No caso contrário, diz-se *apócrifo*. O livro será *genúno* — 1º) se for atribuído a um certo autor por uma tradição nunca interrompida, que vem desde o tempo em que o livro apareceu, até nós; — 2º) se o estilo e as circunstâncias da narração convierem à pessoa do autor; — 3º) se concordar com os códices mais antigos; — 4º) se não houver argumentos positivos, que neguem a sua genuinidade. — b) Um livro é *inteiro*, quando se conserva tal qual foi escrito pelo autor. Deixa de ser *inteiro*, quando — ou por mutilação se lhe tirou alguma coisa, que o autor escreveu (*truncado*), — ou por interpolação se lhe acrescentou uma coisa, que o autor não escreveu (*interpolado*). O livro será *inteiro*, — 1º) se o estilo, a forma e as doutrinas forem sempre coerentes; — 2º) se alguns trechos, citados por outros autores, estiverem conformes com os respectivos do livro, ou só diferirem em coisas de pequena importância. — c) Um livro é *verídico*, quando refere os fatos, como estes se deram. O livro será *verídico*, se o escritor possui *ciência* e *probidade*. O escritor possui *ciência*, quando os fatos, que narra, são públicos, notáveis e observados por muitas testemunhas; quando nenhum escritor contemporâneo se levantou para contradizer o fato narrado, principalmente se assim o exigia o interesse de muitas pessoas; quando a tradição e os monumentos confirmam a narração. O escritor possui a *probidade*, quando é homem de bem e honesto; ou escreveu por autoridade pública; ou contou fatos contrários ao seu interesse ou à sua glória.[1]

---

1 Não basta demonstrar que um livro é *genúno*, *inteiro* e *verídico*, é necessário sabê-lo *interpretar*. Para isso serve a *hermenêutica*.

a) Hermenêutica. — *Hermenêutica* é a arte que nos ensina a interpretar o sentido das palavras de um escritor.

b) Elementos para a interpretação de um livro. — Para se conhecer o verdadeiro sentido das palavras de um escritor, deve atender-se aos seguintes elementos: *gramatical*, *lógico*, *sistemático* e *histórico*.

a) O elemento *gramatical* é formado pelas palavras e frases, que o escritor empregou para manifestar o seu pensamento.

b) O elemento *lógico* consiste nas relações existentes entre as diversas idéias ou pensamentos, que do livro constarem.

CAPÍTULO TERCEIRO
Método

Sumário: — Ponto de partida: Verdades imediatamente evidentes. — Processo: Método analítico e sintético. — Termo do movimento: Ciência.

ARTIGO I
Ponto de partida — Verdades imediatamente evidentes

191. Método. — *Método* é o *caminho, que a inteligência deve seguir para a aquisição da ciência*; ou, mais propriamente, *é a ordenada disposição das operações intelectuais*. — A nossa inteligência chega ao perfeito conhecimento da *verdade*, ou à aquisição da *ciência*, por várias e diversas operações, que devem ser convenientemente dispostas para se alcançar esse fim. Tal conveniente ou ordenada disposição chama-se *método*.[1]

---

c) O elemento *sistemático* é o laço íntimo, que liga e subordina todas as partes a um centro comum de unidade. — Muitos escritores reduzem o elemento *sistemático* ao *lógico*, e ensinam que o elemento *lógico* consiste na harmonia de uma parte com outra e de todas com um centro comum.

d) O elemento *histórico* refere-se às circunstâncias biográficas, que possam revelar o pensamento do próprio autor.

c) Regras da hermenêutica. — A *hermenêutica* dá as regras para a exata interpretação desses quatro elementos.

a) Para a interpretação do elemento *gramatical*, é necessário — 1º) conhecer perfeitamente não só a língua, em que o livro está escrito, mas também o sentido, que as palavras e as frases tinham na época, em que viveu o autor; — 2º) tomar as palavras no sentido próprio e natural, salvo, se assim tomadas, exprimirem um absurdo; — 3º) consultar os códices manuscritos, ou as edições mais fiéis e emendadas pelo autor.

b) Para a interpretação do elemento *lógico*, deve atender-se aos lugares paralelos, aos princípios, que o escritor estabelece, às consequências, que tira, às definições, que formula, e às semelhanças, que emprega, etc.

c) Para a interpretação do elemento *sistemático*, deve considerar-se todo o contexto da obra e o escopo, que o autor se propôs.

d) Para a interpretação do elemento *histórico*, deve atender-se ao tempo, em que o autor viveu, às circunstâncias, que o levaram a escrever, à doutrina, que professava, etc.; porque tudo isso concorre para manifestar e esclarecer o seu pensamento.

1 A utilidade e a necessidade do *método* são manifestas. A ciência não é um

192. Elementos do método. — No caminho intelectual, como no material, devemos distinguir três coisas: o *ponto de partida*, o *processo* e o *termo*. — O *ponto*, de que parte a inteligência, é constituído pelos *princípios* do raciocínio; o *processo* é o *modo*, porque a inteligência vai sucessivamente deduzindo das premissas as conclusões; o *termo*, a que se chega, é a *ciência*. — O *método*, porém, consiste propriamente no *processo* ou *movimento* da inteligência.

Neste artigo tratamos *do ponto de partida*; no seguinte, do *processo*; no terceiro, do *termo*.

193. O ponto de partida das demonstrações filosóficas não pode ser a dúvida universal. — As conclusões do raciocínio estão contidas nos princípios, e destes recebem a sua luz e a sua força. Ora, se a *dúvida universal* fosse princípio dos raciocínios, ou o *ponto de partida* das demonstrações filosóficas, nenhuma conclusão seria certa e evidente, porque a dúvida é a negação de toda a certeza e evidência, e assim teríamos o *ceticismo universal*. Logo, o *ponto de partida* das demonstrações filosóficas não pode ser a *dúvida universal*.[1]

---

agregado qualquer de noções; mas é uma série ordenada de princípios e conclusões, relativas a um objeto determinado. Ora, é o *método* que nos ensina o modo de coordenar os nossos conhecimentos.

1 Estabeleçamos, com exatidão, o estado desta questão importantíssima. O início do método, o ponto de partida para a descoberta da verdade, para a aquisição da ciência, poderá ser a *dúvida universal, séria e real*? Poderemos e deveremos começar duvidando, *séria* e *realmente*, de tudo, mesmo das coisas mais evidentes e da própria evidência? Não; não é possível duvidar, *real* e *seriamente*, das coisas mais evidentes, nem da própria evidência; não só porque essa disposição de espírito não depende da nossa vontade, mas também porque não haveria nenhum meio eficaz para procurar e descobrir a verdade. O ponto de partida seria um ponto de imobilidade, seria o sepulcro de todo o processo científico.

A essa questão antirracional pode substituir-se esta outra: começando a procurar a verdade, deveremos começar *como se duvidássemos de tudo*, isto é, deveremos partir de uma *fictícia dúvida de tudo*, mesmo da evidência, — ou deveremos admitir, como certos, alguns princípios primeiros? A essa segunda pergunta damos uma dúplice e diversa resposta, conforme se trata de *descobrir*, ou de *demonstrar* a verdade.

a) Se se trata de *descobrir* a verdade, essa *dúvida fictícia* e *universal* é *possível*. O homem, que adquiriu muitos e diversos conhecimentos, pode, levado por uma legítima curiosidade, refletir sobre si mesmo e sobre as suas certezas espontâneas, ou adquiridas, para as justificar perante os seus olhos. Não é que duvide *real* e *seriamente* dessas certezas; mas quer examiná-la cientificamente. Esse exame pode

ser *universal*, sem excetuar a própria *evidência*. — Ora, isso não é impossível. Sendo o estado primitivo do nosso espírito uma *tábua rasa*, na qual nada está escrito mas tudo se pode escrever e se vai escrevendo gradualmente, é claro que, pela reflexão, podemos regressar a esse estado inicial, seguir a gradual evolução das nossas certezas, espontâneos ou adquiridas, e determinar a razão e o modo porque cada uma delas se gravou tão profundamente na nossa inteligência, que nenhuma dúvida real tem podido abalar. O resultado desse exame psicológico seria — não só a eliminação de muitas opiniões vencivelmente errôneas, produtos de prejuízos, de paixões, de leviandades, — mas também a convicção de que muitas certezas, — como a existência do mundo e de nós mesmos, a aptidão natural das nossas faculdades perceptivas, etc., foram adquiridas, não pela cega propensão da nossa mentalidade, mas pela evidência *imediata* das coisas. Deste modo, a *evidência objetiva* aparecer-nos-ia como o *motivo* da todas as nossas certezas. — Nem há aqui uma contradição. Contradição haveria, se admitíssemos a *evidência*, depois de se ter negado ou duvidado dela de um modo *positivo*. Mas não fizemos isso. Admitimos efetivamente a evidência antes do exame reflexo: só, no decurso desse exame, fizemos *abstração* de todas as nossas certezas *evidentes*, ficamos *indiferentes* com relação a elas, para adquirirmos a convicção de que essas certezas tinham efetivamente por motivo a *evidência objetiva*. Uma coisa é a dúvida *positiva*, proveniente de uma *razão positiva* de duvidar; outra coisa é a dúvida *negativa*, proveniente de uma *ignorância fictícia* de todas as certezas *espontâneas*, mesmo, da *evidência*. É essa dúvida *fictícia* e *universal* o ponto de partida na *descoberta* da verdade. S. Tomás diz da *Metafísica*: "Ista scientia sicut habel universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet *universalis* dubitatio de veritate; et ideo non *particulariter* sed simul *universalem dubitationem* prosequitur" (In III *Metaph.*, lec. I). Esse exame, pela verificação das nossas certezas, faz com que — a nossa confiança *espontânea* na aptidão das nossas faculdades, e na evidência objetiva, se transforme em confiança *reflexa*, — as nossas certezas *naturais* se tornem certezas *científicas*, — e o acordo entre a atividade *espontânea* e a atividade *reflexa* da nossa natureza, posto agora em evidência, nos convença de que a máquina humana está maravilhosamente organizada.

b) Se, porém, se trata, não de *descobrir*, mas de *demonstrar* aos outros uma verdade já descoberta, então é evidente que o ponto de partida, se pode ser a dúvida *particular*, pelo menos *fictícia*, da verdade demonstrável, não pode ser a *dúvida universal*, nem *real* nem *fictícia*. Uma discussão com um adversário, ou com um discípulo, deve partir — de verdades, anteriormente admitidas por ambas as partes, — de princípios, já demonstrados ou admitidos e capazes de servirem de premissas para a demonstração. Sem isso, toda a demonstração é absolutamente impossível. Assim como nada poderia mover-se, se tudo precisasse de ser movido; assim também nada poderia provar-se, se tudo precisasse de ser provado. O movimento do pensamento, como todo e qualquer movimento, precisa de um motor não movido, ou imóvel. Concluímos que o ponto de partida, na *demonstração*, não pode ser a *dúvida universal*, nem *real* nem *fictícia*.

Dissemos que o ponto de partida pode ser a dúvida *particular*, pelo menos *fictícia*, da verdade demonstrável. Qual é a índole dessa verdade, de que podemos legi-

timamente duvidar? Porquanto, há verdades *primárias* e *indemonstráveis*; há verdades *certas* e *demonstráveis*; e há verdades *duvidosas* e *cognoscíveis*. — Quanto às verdades *primárias* e *indemonstráveis*, o homem não pode ter dúvida, nem *fictícia*; porque repugna a *ficção* de uma coisa intrinsecamente impossível, e tal é a dúvida das verdades *primarias*, como, p. e., é nossa existência. — Quanto às verdades *certos* e *demonstráveis*, o homem, que já as conhece como certas, — não pode ter uma dúvida *real*, que seria uma mentira e uma afronta feita à própria verdade, — mas pode ter uma dúvida fictícia, para descobrir, por meio do raciocínio, a razão explícita dos seus conhecimentos e a força dos motivos da sua certeza. — Quanto às verdades *duvidosas* e *cognoscíveis*, o homem pode ter uma dúvida *real*, que pode ser tirada por meio da investigação e do raciocínio. — Essa dúvida *particular* difere da dúvida *universal* dos céticos, não só em razão da *extensão* (porque uma é *particular* e outra é *universal*), mas também em razão do *fim* (porque a *universal* tem por fim afastar os homens da investigação da verdade, ao passo que a *particular* os estimula para essa investigação), e em razão do *processo* (porque a *universal* é o *termo* da inquisição, e a *particular* é apenas o *início*).

*

Agora algumas palavras acerca do sistema de *Descartes*, relativo à presente questão. Esse escritor, no livro "*Discours de la méthode*", estabelece a *dúvida universal* como o ponto de partida nas investigações e demonstrações científicas, e como meio seguro para distinguir a verdade da falsidade. Damos o resumo do sistema. — O homem, para levantar em bases firmes o edifício científico, deve colocar-se no estado de *dúvida universal*. Mas, principiando a duvidar de tudo, logo percebe, pelo testemunho da *consciência*, que não pode duvidar da existência do próprio pensamento; porque duvidar é pensar. Admitida a existência do pensamento, deve admitir a existência do sujeito pensante. Daí a sentença: penso, *logo existo*. Essa sentença é o primeiro princípio, o fundamento de toda a filosofia, e dela deriva o grande critério: *tudo o que é conhecido clara e distintamente, é verdade*. Em seguida, analisando os objetos do pensamento, encontra na sua inteligência a idéia do infinito. Nessa idéia percebe-se claramente a existência de Deus. Logo, Deus existe. Se Deus existe, o homem não pode enganar-se — nem na percepção das verdades imediatamente evidentes, — nem na percepção dos fenômenos externos; aliás o erro refundir-se-ia no próprio Deus, Autor das faculdades humanas.

Do livro citado não aparece claramente se a *dúvida universal* é, para *Descartes*, *real*, ou apenas *fictícia*. É certo, porém, que esse escritor não é cético; porque a dúvida *universal* não é para *Descartes*, como é para os céticos, o *termo* das investigações, mas é apenas o *início*, de que parte para chegar à certeza.

Todavia, o sistema não pode admitir-se pelas seguintes razões:

a) A *dúvida universal* é, para *Descartes*, *real* ou *fictícia*. — Se é *real*, ela é impossível como *estado normal* do nosso espírito. Há verdades tão evidentes, que se impõem ao nosso espírito, sem nos deixarem a possibilidade da dúvida. — Se é *fictícia*, é impossível como *fundamento* das *demonstrações*. Duvidando de *tudo*, mesmo dos primeiros princípios da razão e da nossa capacidade de alcançar a verdade, não é possível resolver

a dúvida por meio do raciocínio, que supõe, como coisas certas, aqueles princípios e aquela capacidade. Diz muito bem *Rabier*: "*Descartes* meteu-se no estado de um homem, que, pelo receio de se apartar do verdadeiro caminho, corta as próprias pernas e assim não pode dar mais um passo" (*Logique*).

b) *Descartes* começa por admitir como certo um só *fato*: a *existência do pensamento*. Mas um fato, embora incontestável, embora verdade *real*, se não é esclarecido por um princípio racional, por uma verdade *ideal*, permanece sempre estéril, infecundo. Se *penso*, que consequência poderá daí tirar a ciência? — Se *penso*, responde *Descartes*, *existo*: eis a consequência. Mas não vê ele que essa consequência não se pode tirar e não se tirou senão pela aplicação de um princípio *ideal* — o princípio de *causalidade*, de que ele duvida e que, todavia, admite como certo? Sendo assim, a *dúvida universal* de *Descartes* não é *universal*. Mas, se a sua boa-fé está salva, a sua lógica está muito comprometida.

c) A célebre sentença — *penso, logo existo* — é, na opinião de *Descartes*, o primeiro princípio, o fundamento de toda a filosofia, e dela deduz *três* coisas: — o princípio "*tudo o que é concebido clara e distintamente, é verdade*", — a existência de Deus, percebida claramente na idéia de Deus, — a veracidade das nossas faculdades, fundada na própria veracidade de Deus. Ora, essa sentença — *penso, logo, existo* — quer seja um raciocínio (como diz *Gassendi*), quer seja a simples análise de um fato interno (como pensa *Cousin*), não pode ser o *primeiro princípio* de toda a demonstração filosófica; não só porque o *primeiro princípio* não pode ser um *fato*, como é a existência do pensamento, mas também porque o primeiro princípio é, como vimos, o de *contradição*. — Além disso, aquele princípio — *tudo o que é concebido de um modo claro e distinto, é verdade* — é uma consequência de um fato e de um fato *particular*, como é a existência do pensamento de *Descartes*. Ora, se esse escritor dúvida de todos os primeiros princípios, não tem o direito de *generalizar* um fato particular, nem pode deduzir dele uma regra *geral*, aplicável a todos os fatos.

d) *Descartes* demonstra — a veracidade da nossa razão pela existência e veracidade de Deus, — e a existência e a veracidade de Deus pela veracidade da nossa razão; e assim demonstra o primeiro pelo segundo, e o segundo pelo primeiro: o que é um *círculo vicioso*. — Do fato de Deus ser o princípio da ordem *ontológica* e de toda a *existência*, não se segue que a idéia de Deus seja o princípio da ordem *lógica* e de todos os nossos conhecimentos.

e) Esse sistema leva ao *idealismo*. *Descartes* somente tem como certo o testemunho da *consciência*. Mas a *consciência* é uma faculdade interna, cuja ação está limitada à ordem *subjetiva*. Para que, pois, possa o homem passar da ordem *subjetiva* para a *objetiva*, é necessária uma outra faculdade, distinta da *consciência*. — Como também, a *consciência*, se atesta a *existência* e a *operação* das outras faculdades, não atesta a *veracidade* delas, e não julga dos objetos, próprios das outras faculdades. — Além disso, é um contrassenso deduzir da existência da idéia do *infinito* a existência real de Deus. De uma idéia só segue uma idéia; e a idéia do *infinito* pode ser formada pela nossa inteligência.

f) O sistema da *dúvida universal* não só leva ao *idealismo*, mas também ao *ceticismo universal*. Se *Descartes* duvida da própria *evidência*, não é possível admitir,

194. O ponto de partida das demonstrações filosóficas deve ser constituído por verdades imediatamente evidentes. — A demonstração consiste em deduzir de princípios certos conclusões certas. Se esses princípios não são imediatamente evidentes, devem ser demonstrados por outros, e esses por outros, e assim por diante. Daí resulta que — ou devemos parar num princípio, que seja imediatamente evidente, — ou devemos subir de um princípio para outro, sem nunca chegarmos a um primeiro, cuja verdade seja manifesta pela simples inspeção dos termos. Essa segunda hipótese não pode admitir-se, porque destrói toda a certeza. Logo, o *ponto de partida* das demonstrações filosóficas deve ser constituído por verdades *imediatamente evidentes*.[1]

---

sem contradição, como certa a existência do pensamento e do sujeito pensante. Se nem essa existência é *certa*, temos o *ceticismo universal*, se não temos a *contradição*. — Se esse escritor dúvida da legitimidade da *razão*, dos *sentidos externos*, etc., porque não deveria duvidar também da legitimidade da *consciência*? Se não duvida da legitimidade da *consciência*, porque deveria duvidar da legitimidade da *razão*, dos *sentidos externos*, etc.? O argumento vale para todas as faculdades. Logo, ou temos a *contradição*, ou o *ceticismo universal*.

1 O início das demonstrações deve ser, pois, constituído por verdades *imediatamente* evidentes. — Destas verdades — umas são *fundamentais* e *gerais*, enquanto devem ser pressupostas necessariamente a toda a demonstração ou discussão, seja qual for o seu objeto, — outras são *fundamentais* e *especiais*, enquanto constituem o princípio de uma *ciência especial*, ou da *parte especial* de uma ciência. — As verdades, que são fundamentais e *especiais*, reduzem-se, de algum modo, às verdades, que são fundamentais e *gerais*.

As verdades, que se consideram como o fundamento *geral* de toda a demonstração ou discussão, costumam reduzir-se a *três*, e são. — 1º) o *fato* da *nossa existência*, enquanto somos seres racionais e capazes de atingir a verdade, isto é, de atingir as coisas como são em si mesmas; — 2º) a *existência dos objetos*, enquanto têm a capacidade de ser atingidos pelas nossas faculdades; — 3º) *a evidência objetiva*, que é o sinal que indica quando o objeto é atingido por nós e que é o motivo da nossa certeza. — É claro que, admitindo a *evidência objetiva* como sinal de verdadeira percepção e motivo da nossa certeza, devemos admitir, implicitamente, todas as verdades evidentes e indemonstráveis, legitimadas pela sua própria evidência, quer pertençam à ordem *racional*, quer pertençam à ordem *experimental*. — Se não admitirmos esses três postulados, se duvidarmos da capacidade perceptiva da inteligência, ou da capacidade que o objeto tem de se manifestar, ou da eficácia da evidência objetiva, a demonstração não é possível.

Alguns filósofos admitem, como postulado, não a *evidência objetiva*, mas o *princípio* de *contradição*. — Não nos parece aceitável essa substituição. Porquanto, o *princípio* de *contradição*, reconhecendo-se verdadeiro pela sua *evidência*, não é *ante-*

195. O ponto de partida das demonstrações filosóficas, quanto à parte racional, deve ser constituído por verdades imediatamente evidentes e necessárias. — O *ponto de partida* das demonstrações filosóficas, quanto à parte *racional*, deve ser constituído por aquelas verdades, em que a razão resolve, por último, as mesmas demonstrações e baseia toda a certeza das conclusões deduzidas. Ora, a razão resolve, por último, as suas demonstrações e baseia toda a certeza das conclusões deduzidas nas verdades *imediatamente evidentes* e *necessárias*. Logo, o *ponto de partida* das demonstrações filosóficas, quanto à parte *racional*, deve ser constituído por verdades *imediatamente evidentes e necessárias*.[1]

---

rior, mas *posterior* à *evidência*... Além disso, o *postulado* deve conter, de algum modo, a explicação de todas as verdades. Ora, o *princípio de contradição* — não explica as verdades *contingentes* (como a existência nossa, a do mundo, etc.), que são admitidas pela sua *evidência*, e não por esse princípio, — e, se mostra a *possibilidade* das coisas, não pode mostrar a *realidade* delas.

Se um só dos três postulados indicados não é admitido pelo adversário, nem pode encetar-se a discussão; pois as armas devem ser iguais. Todavia, se, nesse caso, não é possível o método da *demonstração*, é possível o método da *descoberta*, ou *verificação*. Deve levar-se o adversário a refletir sobre si mesmo, a interrogar a sua consciência (psicológica), fazendo-lhe tocar com as mãos como sobre essa tábua rasa, que é, no princípio, o nosso espírito, se tem gravado — a *existência do eu* pelo exercício do pensamento, — a *existência* dos *objetos externos*, que atuaram em nós e nos transmitiram a própria imagem, — e o *motivo* da nossa adesão às verdades conhecidas, constituído, não por um cego impulso da natureza, mas pela clara intuição dos objetos. Feito esse exame, o adversário, se estiver na boa fé, não pode deixar de admitir os três *postulados*.

1 Diz S. Thomas: "Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum. Tunc enim illationes per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia" (*De Ver.*, q. 1, a.,1). — Na Filosofia devemos distinguir duas partes: uma *racional*, outra *experimental*, conforme trata da *essência* ou da *existência* das coisas. — Na parte *racional* da Filosofia, a força das conclusões deriva da força das premissas. Essas premissas, na mesma parte da Filosofia, como em todas as ciências *racionais*, são verdades *necessárias*, porque denotam uma relação necessária ou essencial entre o predicado e o sujeito, e devem ser, *em última análise, imediatamente evidentes*: porque, aliás, não é possível a certeza científica. — Dizemos — em *última análise*. Porquanto, não é necessário que toda a ciência *racional* parta de verdades *imediatamente* evidentes; pode partir de verdades, recebidas de uma ciência racional *superior*, na qual elas possuem essa evidência *imediata*. — As verdades *imediatamente evidentes* constituem o *ponto de partida* das demonstrações na mais nobre e elevada entre todas as ciências racionais, que é a *Metafísica*. — Repetimos que admitir uma verdade sem demonstração não é admiti-la sem motivo. O motivo existe, e é a evidência imediata da própria verdade.

196. O ponto de partida das demonstrações filosóficas, quanto à parte experimental, deve ser constituído por verdades imediatamente evidentes e contingentes. — O *ponto de partida* das demonstrações filosóficas, quanto à parte *experimental*, deve ser constituído por aquelas verdades, que não precisem de demonstração e que, ao mesmo tempo, se refiram diretamente à *existência real* das coisas; porque só estas verdades podem ser o fundamento sólido de raciocínios, pelos quais chegamos ao conhecimento da existência real de outras coisas. Ora, as verdades, que não precisam de demonstração e que, ao mesmo tempo, se referem diretamente à *existência real* das coisas, são as verdades *imediatamente evidentes e contingentes*. Logo, o *ponto de partida* das demonstrações filosóficas, quanto *à parte experimental*, deve ser constituído por verdades *imediatamente evidentes e contingentes*.[1]

Objetam: a inteligência, na resolução das suas demonstrações, para, por último, na veracidade das nossas faculdades. Logo, é dessa veracidade que deve partir a própria demonstração.

Resposta. A inteligência, quando resolve a demonstração nos princípios, de que partiu, serve-se da reflexão. Ora, a reflexão é *ontológica* e *psicológica*. Essa considera o elemento *subjetivo* do ato; aquela, o elemento *objetivo*. Se o ato se considera e se resolve no elemento *subjetivo*, então o termo último é a veracidade das nossas faculdades (e isto mostra que não se pode racionar, sem que anteriormente se admita essa veracidade). Mas, se o ato se considera e se resolve no elemento *objetivo*, o termo último, que é o motivo último e a fonte de certeza, é constituído, não pela veracidade das faculdades, mas pelas verdades *imediatamente evidentes* e *necessárias*, que se manifestam pela sua própria luz e nos levam ao descobrimento de outras verdades, com que estão relacionadas.

1 Na parte *experimental* da Filosofia, e, em geral, nas ciências *experimentais*, a força das conclusões deriva, como sempre, da força das premissas. Estas premissas referem-se à *existência real* das coisas, e por isso, são verdades *contingentes*, porque *contingente* é essa existência. Assim quando digo: *o mundo existe*, enuncio uma verdade *contingente*, porque a existência para o mundo não é absolutamente necessária, mas podia ser e podia deixar de ser. — As premissas das demonstrações das ciências *racionais* não podem ser premissas das demonstrações das ciências *experimentais*; porque de uma premissa de ordem *ideal*, como é a premissa das ciências *racionais*, não podemos razoavelmente passar para uma conclusão de ordem *real*, como é a conclusão das ciências *experimentais*. A conclusão deve ser sempre proporcionada às premissas, em que está contida.

As verdades *imediatamente evidentes* e *contingentes* denotam fatos *externos* e fatos *internos*. Se denotam fatos *externos*, foram adquiridas pela inteligência, baseada no testemunho dos *sentidos externos*. Se denotam fatos *internos*, foram adquiridas

ARTIGO II
Processo — Método analítico e sintético

197. Método analítico e sintético. — O *método* divide-se em *analítico* e *sintético*. — *Analítico* é o que, baseado na *experiência*, vai dos objetos que têm mais para os que têm menos *compreensão*. Por esse método, a razão *sobe* dos *efeitos* para as *causas*, dos *fatos* para as *leis*, do *todo* para a *parte*, etc. — *Sintético* é o que, fundado na legitimidade da *razão*, vai dos objetos que têm menos para os que têm mais *compreensão*. Por esse método, a razão *desce* das *causas* para os *efeitos*, das *leis* para os *fatos*, da *parte* para o *todo*, etc.[1]

---

pela inteligência, baseada no testemunho da *consciência*. — E, como o ato dos *sentidos externos*, que é *direto*, precede o ato da *consciência*, que é *reflexo*, segue-se que o processo filosófico, devendo repetir o processo natural, deve começar, quanto à parte *experimental*, pela consideração do *mundo*, percebido pelos sentidos *externos*.

Quando dizemos que as verdades *imediatamente evidentes* e *contingentes* são o fundamento da Filosofia quanto à parte *experimental*, e, em geral, das ciências *experimentais*, referimo-nos ao fundamento *próximo* e *próprio* da demonstração, ou da ciência; porque o fundamento *último* e *comum* a todas as ciências é constituído pelas verdades *necessárias* e dotadas de evidência *imediata*.

1 São, pois, funções do método *analítico* as seguintes operações: — a *indução*, que de fatos particulares chega a conclusões gerais (um fato *particular* tem maior *compreensão* que uma conclusão *geral*, porque aquele exprime e contém esta); — a *abstração*, que de uma idéia particular extrai uma idéia geral; — toda a *demonstração*, que *sobe* do efeito para a causa, dos fenômenos para os princípios, do composto para o simples, do concreto para o abstrato, do particular para o geral, do todo para a parte. — Parece contraditório o dizer que o método *analítico* sobe do *particular* para o *universal*, e do *todo* para a *parte*. Mas não o é. O *particular* está para o *universal*, como o *todo* para a *parte*; pois o *particular* contém em si *todas* as notas do *universal*, e mais algumas outras notas próprias.

São, pois, funções do método *sintético* as seguintes operações; — o *silogismo*, que aplica os princípios gerais a objetos particulares; — a *definição*, pela qual consideramos o *todo* formado de várias partes; — a *divisão* e a *classificação*, quando vão do gênero para a espécie, e desta para os indivíduos; — toda a demonstração, que *desce* da causa para o efeito, dos princípios para as consequências, do simples para o composto, do abstrato para o concreto, do universal para o particular, da parte para o todo. — Note-se que o *efeito*, como tal, tem maior *compreensão* que *a causa*; pois a *procedência* da causa é apenas *uma* das notas do efeito.

O método *analítico* chama-se também — de *invenção*, porque geralmente serve para descobrir a verdade, — de *resolução*, porque resolve um todo nos seus

198. Diferença entre os dois métodos. — O método *analítico* segue a ordem *lógica*, ou do *conhecimento*, porque o *efeito* conhece-se antes da *causa*, os *fatos* antes da *lei*. — O método *sintético* segue a ordem *real*, ou da *natureza*, em que a *causa* precede o *efeito*, as *leis* são anteriores aos *fatos*.[1]

---

mais simples elementos, — *empírico*, porque se baseia principalmente na experiência, — *indutivo*, porque faz muito uso da *indução*, para subir dos fenômenos particulares para as leis universais.

O método *sintético* denomina-se também — de *doutrina*, porque é mais oportuno para ensinar a verdade descoberta, — de *composição*, porque tira dos princípios universais as conclusões particulares, — *dedutivo*, porque emprega especialmente a argumentação *dedutiva*, que é o *silogismo*.

Erra, pois, *Condillac*, quando reduz a *análise* a uma *divisão*, e a *síntese* a uma *composição*. Um e outro método, manifestando a relação dos efeitos com as suas causas, e destas com aqueles, explicam a coisa pelos seus princípios, e por isso, são processos *científicos*, e as ciências, que investigam as causas dos entes, devem empregar um ou outro.

É necessário não confundir o método *analítico* com o juízo *analítico*, nem o método *sintético* com o juízo *sintético*. — O método *analítico* indica o processo da razão, que, baseada na experiência, sobe do particular para o universal. O juízo *analítico* exprime uma verdade *necessária*, em que a conveniência entre o sujeito e o predicado se conhece pela simples *análise* ou *resolução* destes dois termos. — O método *sintético* é o caminho da inteligência, que do universal desce para o particular. O juízo *sintético* é uma verdade *contingente*, em que a relação entre o sujeito e o predicado se conhece, não pela *análise* dos dois termos, mas pela experiência.

1 Estas duas palavras: "*análise*" e "*síntese*" têm uma significação muito clara e determinada nas ciências naturais. Assim, todos entendem que a *química*, por meio da *análise*, *resolve* a *água* nos seus elementos, para a tornar a *compor* por meio da *síntese*.

Mas não acontece o mesmo na Filosofia. Uns consideram como *análise* o processo que para outros é *síntese*. Assim, dividindo o *gênero* nas suas *espécies* e concluindo daquele para estas, alguns julgam que é uma *análise*, quando, na realidade, é uma *síntese*.

A origem desta divergência nasce da confusão, que fazem entre a *extensão* e a *compreensão* das idéias, entre o *todo lógico* e o *todo real*. — Consideremos estas duas idéias — *animal* e *homem*. A idéia de *animal* é mais *extensa* do que a de *homem*, mas é *menos compreensiva* do que esta. Logo, na ordem da *extensão*, o *animal* é o *todo*, o *homem* é a *parte*, e quem conclui do *animal* para o *homem* realiza uma *análise*; — mas, na ordem da *compreensão*, o *animal* é a *parte*, e o *homem* é o *todo*, e quem conclui do *animal* para o *homem*, realiza uma *síntese*. Por isso, uma *análise* na ordem da *extensão* é uma *síntese* na ordem da *compreensão*, e vice-versa; pois o que é *composto* relativamente à *extensão* é *simples* relativamente a *compreensão*, e vice-versa. — Assim se explicam as divergências que existem entre os escritores a respeito destes dois métodos — *analítico* e *sintético*.

199. Regras comuns a ambos os métodos. — Damos as regras mais gerais, comuns a ambos os métodos.

I. Devemos principiar pelo fácil e claro, e subir sucessivamente para o difícil e transcendente. A razão é manifesta.

II. O processo deve ser *ordenado*, de modo que entre as muitas e diversas conclusões não exista lacuna, mas haja um nexo íntimo e gradual.

III. Não pode pretender-se a mesma espécie de certeza em todas e cada uma das ciências; mas devemos procurar aquela certeza, que corresponde à natureza da matéria tratada. — Erram, pois, os que exigem para todas as ciências a certeza *matemática*, que é a *metafísica*.[1]

200. Regras próprias do método analítico.

I. Devemos dividir e subdividir o *todo* nas suas mais simples partes, observando rigorosamente as leis próprias da *divisão*.

II. Cada uma das partes do *todo* deve ser examinada e avaliada pelos princípios da razão, ou da experiência, conforme o *todo* pertence à ordem *ideal*, ou à *real*.

III. Finalmente, deve atribuir-se ao *todo* só o que se reconheceu convir às partes.[2]

201. Regras próprias do método sintético.

I. Na disposição das questões devemos principiar por aquelas que são mais *genéricas*, e ir sucessivamente descendo para as que o são menos.

II. Na resolução dos problemas, devemos primeiramente estabelecer, como último fundamento dos *silogismos*, as verdades dotadas de evidência *imediata*, e tirar as conclusões particulares, segundo as regras do *silogismo*.

Foi para evitar esses equívocos que, no *texto*, apresentamos as definições dos dois métodos muito explícitas, dizendo que o método *analítico* vai dos objetos que têm *mais* para os que têm *menos compreensão*, e que o *sintético* vai dos objetos que têm menos para os que têm *mais compreensão*. Por isso, estas palavras — *particular*, *geral*, *todo*, *parte*, — consideram-se na sua *compreensão*, e não na sua *extensão*; assim, quem do conceito de *animal* desce para o conceito de *homem*, realiza um processo *sintético*.

1 (Cf. *S. Th.*, in II *Metaph.*, lect. 5). — Estando *certos* de uma verdade, devemos pôr em prática a seguinte regra de *Bossuet*: "Não deve abandonar-se uma verdade demonstrada, seja qual for a dificuldade de a conciliar com outra verdade".

2 Como o método *analítico* faz muito uso da *indução*, devem observar-se cuidadosamente todas as regras, que demos, para que essa espécie de argumentação seja legítima e nos leve ao conhecimento da verdade.

III. Não acabe o tratado sem que esteja esgotado o assunto, expondo ordenadamente a existência, a natureza, as espécies, as propriedades e os efeitos do objeto.[1]

202. Índole do método científico. — O método *científico*, devendo levar ao conhecimento dos fenômenos pelo conhecimento das suas causas, não pode ser exclusivamente *analítico*, nem exclusivamente *sintético*. — Não pode ser exclusivamente *analítico*; porque pela *experiência*, em que esse método se funda, conhecemos o fenômeno era si mesmo, mas não na sua causa. — Não pode ser exclusivamente *sintético*; porque, sem o auxílio da experiência, não podemos perceber os fatos ou fenômenos, e por isso, nos faltará o fundamento das investigações e as nossas idéias não corresponderão à realidade das coisas. Logo, o método *científico* deve ser *misto*, isto é, deve ser *analítico-sintético*.[2]

1 Baseando-se o método *sintético* no silogismo, todas as leis, que estabelecemos para a legitimidade desta forma de argumentação, hão de ser escrupulosamente observadas pelos que empregam esse método.

2 A *ciência*, por ser o conhecimento de um objeto pelas suas causas, adquire-se no fim da *síntese*, e não da *análise*: porque no fim da *análise* conhecemos a causa pelo fenômeno, ao passo que no fim da *síntese* conhecemos o fenômeno pela sua causa.

*

Os filósofos não estão de acordo com relação à índole do método *científico*, e propõem diversos métodos, conforme a diversidade do *meio*, de que, na opinião deles, o homem se serve para adquirir a ciência. — Esse *meio* é *intrínseco* ou *extrínseco*. — Se é *extrínseco*, — ou é a *tradição*, e temos o método *tradicionalista*, — ou é o *conjunto* dos diversos sistemas, e temos o método *eclético*. — Se é *intrínseco*, — ou é a visão de Deus, conhecido por um modo *direto* e *intuitivo*, e temos o método *ontológico*, — ou consiste exclusivamente nos *sentidos*, e temos o método *empírico*, — ou é exclusivamente a *razão*, e temos o método *idealista*, — ou é a *razão* auxiliada pelos *sentidos*, e temos o método *analítico-sintético*. — Logo, os métodos são *seis*, a saber: *tradicionalista*, *eclético*, *ontológico*, *empírico*, *idealista* e *analítico-sintético*.

Destes métodos faremos uma breve exposição com a crítica respectiva.

a) Método tradicionalista. — Esse método, seguido por *Huet*, *Bautain*, *Lameunais*, *Ventura*, faz consistir o *meio* dos nossos conhecimentos na *tradição* ou *Revelação sobrenatural*; pois os seus sequazes afirmam que a nossa razão é tão fraca que não pode levar-nos à aquisição de nenhuma verdade.

Este método, embora se aceite na Teologia *revelada*, que tira os *princípios da Revelação sobrenatural*, não pode aceitar-se nas ciências humanas, cujos princípios se baseiam na luz *natural* da razão, ou na experiência sensível. — Além disso, é falso que a nossa razão não possa alcançar nenhuma verdade científica sem o auxílio

da Revelação. — Finalmente, se a razão fosse tão fraca que não pudesse chegar ao conhecimento de nenhuma verdade, não poderia *demonstrar* o *fato* e a *legitimidade* da *Revelação sobrenatural*, e assim nem poderíamos aceitar essa Revelação: daí o *ceticismo*.

b) Método eclético. — O método *eclético*, chamado também *sincretismo*, foi proposto por *V. Cousin*. Partindo do princípio que o erro é uma *verdade incompleta*, *Cousin* ensina que o verdadeiro método consiste em reunir os diversos sistemas, que tratam do mesmo assunto e que se completam mutuamente, para assim formar um só sistema.

É evidente falsidade do *ecletismo*. Primeiramente o erro não é uma *verdade incompleta*, mas é a *negação* da verdade. — Demais, é impossível reunir as diversas doutrinas filosóficas para formar um só sistema, porque esse único sistema seria um cumulo de contradições. Assim os materialistas dizem que a nossa alma é material: os espiritualistas sustentam que ela é espiritual; o *ecletismo* reuniria os dois sistemas e diria que a nossa alma é espiritual e material. Poderia conceber-se coisa mais absurda? — É verdade que alguns *ecléticos* mais moderados fazem consistir o seu método em tirar dos diversos sistemas só as verdades, para com elas formar um corpo de doutrina. Mas, ainda assim, esse método é *incompleto*, exclusivamente *histórico*, e *perigoso*. — É *incompleto*; porque, para fazer aquela escolha, é necessário um outro critério, baseado em princípios certos, e o *ecletismo* supõe esses princípios, mas não os ensina. — É exclusivamente *histórico*, quando é certo que as ciências hão de progredir, não pela narração das verdades adquiridas, mas pela descoberta de outras ainda não conhecidas. — É *perigoso*, porque, sem um critério precedente, seguro e firme, é muito fácil cair no erro ou no *ceticismo*.

c) Método ontológico. — O método *ontológico*, seguido por *Malebranche*, *Gioberti*, *Rosmini*, *Tiberghien* (sequaz do *panenteísmo*), consiste em colocar na visão *intuitiva* e *direta* de Deus e do seu conteúdo, que é o mundo, o *meio* do conhecimento das coisas criadas.

Tal método também deve rejeitar-se. Esse modo de perceber as criaturas no Criador, além de ser contrário à natureza da nossa razão, que se eleva ao conhecimento de Deus pelas criaturas, e não vice-versa, é desmentido pela nossa consciência.

d) Método empírico. — O método *empírico*, seguido pelos materialistas e positivistas — *Comte*, *Littré*, *Stuart Mill*, *Bain*, *Taine*, *Wundt*, *Spencer*, etc., consiste em admitir, como certo, só o que é atestado e verificado pela experiência *sensível*, rejeitando os princípios da razão, o testemunho da consciência, o valor do silogismo, etc.

Este método é inaceitável pelas seguintes razões:

1º) É falso — que a única fonte de certeza é a experiência *sensível*, — que os primeiros princípios da razão são falsos, — que o silogismo não tem valor demonstrativo, — que o testemunho da consciência engana.

2º) O método *empírico* limita-se a acumular *fatos*, sem se importar de os analisar severamente e de procurar as suas mais elevadas causas; por isso, foi chamado "o método da formiga". — Ora, esse processo é *anticientífico*; pois não só não favorece, mas até contraria o progresso das próprias ciências *naturais*, porque estas ciências,

como observa *Claudio Bernard*, progridem, não tanto pela acumulação dos fatos averiguados, como pela *luz da idéia*, que encerra a *explicação* dos fatos conhecidos e a "*antecipação* dos desconhecidos" (*Fenômenos da vida*). Diz Helmholtz: "O conhecimento dos fatos é nada; a ciência só começa, quando começam a descobrir-se as *causas* e as *leis* desses fatos" (*Revue scient.*).

3º) Esse método rejeita o silogismo, e baseia-se exclusivamente na *indução*. — Isto chama-se mutilar a razão e a ciência. O *silogismo*, como dissemos, longe de obstar ao progresso da *indução*, favorece-o. Porquanto, a *indução* descobre as leis dos fenômenos sensíveis, — leis, que são *certas* ou *hipotéticas*. Ora, o *silogismo explica* as leis *certas*, *confirma* as *hipotéticas*, e, pelo método da *analogia* e da *dependência*, descobre leis novas. — Além disso, a *indução*, como já notamos, nas mãos dos materialistas e dos positivistas, é uma arma inútil e sem força. Na verdade, esses escritores, não baseando a *indução* no princípio de *causalidade*, reduzem-na a um sofisma, qual é a passagem do particular para o geral, sem razão suficiente.

Apraz-nos aqui citar o juízo, que do método *positivista* deu *M. Pasteur*. No discurso de recepção na Academia Francesa, em 27 de abril de 1882, *Pasteur* censurou o *positivismo* por esse ter confundido a *observação vulgar* com a *experimentação*, e por ter feito tão pouco uso desta última. Eis as suas palavras. "O experimentador, que interroga e explora a natureza, encontra-se incessantemente diante de fatos, que não são ainda manifestos e não existem, na maior parte, senão na potência das leis naturais. O desconhecido no possível e não no realizado: eis o seu domínio, e para o explorar recorre a esse maravilhoso método experimental, do qual se pode dizer com verdade que, se *não basta para tudo*, engana raras vezes e somente os que dele se servem mal. Esse método elimina certos fatos, provoca outros, interroga a natureza, obriga-a a responder, e só se detém quando o espírito se dá por plenamente satisfeito. O atrativo dos nossos estudos, o encanto da ciência, se assim nós podemos exprimir, consiste em que, em toda a parte e sempre, podemos apresentar a justificação dos nossos princípios e a prova das nossas descobertas. O erro de Augusto Comte e de M. Littré consiste em confundir esse método com o método restrito da observação. *Alheios ambos à experimentação*, dão à palavra "*experiência*" o sentido, que se lhe dá na conversação vulgar, inteiramente diverso do sentido, em que se toma na linguagem científica. No primeiro caso, a experiência é a observação das coisas, é a *indução* que mais ou menos legitimamente conclui do passado para o possível. *O verdadeiro método experimental vai até à prova sem réplica.* As condições e o resultado quotidiano do trabalho do homem de ciência dispõem o seu espírito a não atribuir uma idéia de *progresso* senão a uma idéia de *invenção*. Para julgar, pois, do valor do positivismo, o meu pensamento foi procurar nele a *invenção*. *Todavia não a encontrei...* M. Littré e Augusto Comte acreditavam e fizeram acreditar aos *espíritos superficiais* que o seu sistema se baseava nos mesmos princípios de método científico, que teve por fundadores Arquimedes, Galileu, Pascal, Newton, Lavoisier. *Foi daí que veio a ilusão dos espíritos.* A que erros conduz essa pretendida identidade dos dois métodos! *Arago* dissera de *Comte*: "Ele não possui títulos matemáticos, nem grandes nem pequenos".

203. Índole do método das diversas ciências. — Todas as ciências, não só as *racionais*, que têm por objeto as verdades *necessárias*, mas também as *experimentais*, que têm por objeto as verdades *contingentes*, devem empregar o método *analítico-sintético*; pois esse, como vimos, é o método *científico*. Quando, pois, se afirma que nas ciências *experimentais* se deve seguir o método *analítico*, e nas ciências *racionais* o método *sintético*, deve entender-se que naquelas ciências *predomina* a *análise* com a *indução*, e nestas *predomina* a *síntese* com o *silogismo*.[1]

---

e) Método idealista. — O método *idealista* segue um caminho contrário ao *empírico*, e, desprezando a *análise* e a *indução*, emprega exclusivamente o método *sintético*, que procede só pela *dedução*.

Este sistema, que foi chamado o *sistema da aranha* (pois esse animal tira a teia do interior do seu organismo), é falso. A realidade *objetiva* das coisas não pode adivinhar-se com a imaginação, nem fingir-se *a priori*, mas deve ser conhecida pela experiência.

f) Método analítico-sintético. — O método *analítico-sintético*, seguido pelos escolásticos, é o termo médio entre o *empirismo* e o *idealismo*, empregando a *análise* e a *síntese* para descobrir a verdade. Pela *análise*, examinamos os fatos ou fenômenos, e, por meio da *indução*, subimos à *causa* desses fatos. Pela *síntese*, *descemos da causa descoberta*, e, por meio do *silogismo*, aplicamo-la aos vários efeitos, que ela produz ou é capaz de produzir. *Newton* diz: "O método *analítico* consiste em fazer experiências, examinar os fenômenos e daí, pela *indução*, tirar conclusões gerais. O *sintético* consiste em estabelecer, como princípios, as causas conhecidas e averiguadas, para assim explicar e confirmar os fenômenos que delas derivam" (*Óptica*, lib. III). — O método *analítico-sintético* diz-se também *psicológico-racional*; pois auxilia-se da *experiência* e da *razão*.

Este sistema é o verdadeiro, porque corresponde à natureza do *homem* e à da *ciência*. — Corresponde à natureza do *homem*. Na verdade, o homem é dotado de faculdades *sensitivas* e *intelectuais*. Logo, no conhecimento da verdade, o homem deve auxiliar-se de umas e de outras, sendo o conhecimento *sensitivo* anterior ao *intelectual*. Ora, o método *analítico-sintético* segue essa ordem. — Corresponde à natureza da *ciência*. A ciência é uma série ordenada de *princípios* e *conclusões*. Os *princípios* conhecem-se pela *análise* ou pela *indução*, e as *conclusões* deduzem-se dos *princípios* pela *síntese* ou pelo *silogismo*. Logo, o método *científico* deve ser *analítico-sintético*.

1 Os métodos *particulares* das diversas ciências (excetuada a Filosofia) podem reduzir-se a três grupos, conforme predomina em cada um deles o emprego de um destes três *meios* para a aquisição da verdade, que são o *raciocínio*, a *experiência sensível* e a *autoridade*. O *raciocínio* predomina na *matemática*; a *experiência sensível*, nas *ciências físicas*; a *autoridade*, nas *ciências morais*. Daí o método *racional*, ou *a priori*, — o método *experimental*, ou *a posteriori*, — o método da *autoridade*. O método *racional* leva-nos à certeza *metafísica* e *absoluta*; o *experimental*, à certeza *física* e *condicional*; o da *autoridade*,

à certeza *moral* (tratando-se da *autoridade* humana). — Indicaremos brevemente o método das ciências *matemáticas*, *físicas* e *morais*, reservando-nos tratar do método da *Filosofia* no seguinte número.

A) Método da matemática. — Na *matemática* predomina a *síntese*. Na verdade, a *matemática* parte dos axiomas e das definições, que se formam por meio da *abstração* e da *análise*, e depois, pela *síntese* ou *dedução*, passa de uma quantidade para outra, demonstrando, pela comparação de ambas com uma terceira, que uma é igual a outra. — Por isso, a operação, a que se dá o nome de análise matemática, propriamente é uma *síntese*.

B) Método das ciências físicas. — Se na *matemática* predomina a *síntese*, nas ciências *físicas* predomina a *análise*. — As ciências *físicas* são *naturais* ou *experimentais*.

a) *Método das ciências naturais*. — As ciências *naturais*, como a *Zoologia*, a *Botânica*, a *Geologia* etc., têm por fim apresentar a *definição* dos seres, mas uma definição explicativa, científica, que penetre até à essência, pondo em relevo a lei, que preside à geração e à constituição dos próprios seres. — Para alcançar esse fim, as ciências *naturais* empregam a *classificação*, visto que essa operação, se não for inteiramente artificial, exprime o que muitas coisas têm de comum e o que têm de próprio, e assim denota a *essência*, que é composta de dois elementos — um *genérico* e *comum*, outro *diferencial* e *próprio*. (Veja se o que dissemos, na *Seção Primeira*, acerca da *classificação*).

b) *Método das ciências experimentais*. — As ciências *experimentais* desenvolvem-se *principalmente* pela *indução*. — Essa começa pela *observação* dos fenômenos, progride pela *suposição*, ou *hipótese*, e completa-se pela *verificação* ou *experimentação*.

a) A *observação* recolhe as circunstâncias, que estiveram *presentes*, as que *faltaram*, e as que *variaram*; e com elas forma três tábuas, chamadas por *Bacon* — tábua da *presença*, tábua da *ausência*, tábua dos *graus*. Estas *tábuas* podem levar-nos ao conhecimento do nexo entre os fenômenos e a sua causa. Mas tal nexo não passa de uma *hipótese*.

b) A *hipótese* é indispensável na ciência; porque serve para limitar os pontos da discussão, e para formar o objeto da *verificação*.

c) A *verificação*, ou *experimentação*, pode realizar-se por cinco métodos diferentes: — pelo método da *concordância* (quando todas as circunstâncias, que costumam acompanhar um fenômeno, variam constantemente, à exceção de uma, essa é a causa do fenômeno), — pelo da *diferença* (se um fenômeno se realiza num só dos vários casos, que convêm entre si em todas as circunstâncias, excetuada uma, essa é a causa do fenômeno), — pelo da *concordância* e da *diferença* (quando se começa pelo método da *concordância*, e o da *diferença* serve de contraprova), — pelo das *variares concomitantes* (um fenômeno, que aumenta ou diminui, aumentando ou diminuindo uma causa, é efeito desta causa), — dos *restos* (se de um fenômeno complexo se subtrair a parte que, por precedentes induções, se averiguou ser efeito de uma determinada circunstância, o resto do fenômeno é efeito da circunstância, que ficou).

C) Método das ciências morais. — Ciência *morais* são as que determinam as leis reguladoras dos costumes humanos. — As ciências *morais* são muito complexas.

204. Índole do método da Filosofia. — Aplicando os princípios expostos, é fácil concluir que o método, que deve seguir-se na Filosofia, é também o *analítico-sintético*. Porquanto, nas discussões filosóficas deve seguir-se aquele método, que é mais conforme com a índole da nossa razão. Ora, é próprio do homem *elevar-se* do *efeito* para a *causa*, das *propriedades* para a *essência* das coisas, dos *fenômenos particulares* para as *leis gerais* da natureza (método *analítico*). — Mas não basta. Devendo a ordem *lógica* dos conhecimentos corresponder à ordem *real* das coisas conhecidas, é necessário fazer em seguida o caminho inverso, *descendo* da *causa* para o *efeito*, da *essência* para as *propriedades*, das *leis* para os *fenômenos* (método *sintético*). — Todavia, dominando nesta ciência a *síntese* com o *silogismo*, diz-se vulgarmente que o método filosófico é *sintético*, ainda que em rigor seja *analítico-sintético*.[1]

Digamos alguma coisa, acerca das *ciências sociológica* e *histórica*.

a) *Método da ciência sociológica*. — O método desta ciência é muito complexo e delicado, pois exige um espírito observador, dotado de senso prático, de vistas elevadas e largas, de grande conhecimento do coração humano, como também do país e da época. — Não se deve facilmente deixar o antigo, quando é bom; mas também não se deve rejeitar uma novidade, quando essa é exigida pela mudança das circunstâncias sociais. — Em todo o caso dará prova de altíssima sabedoria e de generosa dedicação quem se inspirar num ideal francamente cristão, que, entre todos, e o mais racional e o mais adequado às necessidades do homem.

b) *Método da história*. — A *história* é a base das ciências *morais*. O método da *história* deve evitar os dois sistemas opostos, que são o *hipercriticismo* e a *credulidade cega*. — O *hipercriticismo*, ao passo que aceita muitas hipóteses como certas, rejeita, sem razão plausível, antiquíssimas tradições, baseadas em sólidos fundamentos. — A *credulidade cega* aceita, sem exame, todas as tradições, reconhecendo-as como verdadeiras.

1 As opiniões dos escritores acerca de método *filosófico* são tantas quantas são as que enumeramos acerca do método *científico*; pois a Filosofia é a mais nobre entre as ciências, que procedem pela luz natural da razão. Por isso, ao método *filosófico* deve aplicar-se o que dissemos acerca do método *científico* em geral.

Até aqui falíamos do método de *invenção*, isto é, daquele método que nos leva ao descobrimento da verdade.

Resta-nos dizer alguma coisa acerca de método do *ensino*, pelo qual o mestre por tal forma dirige as operações intelectuais do discípulo, que este, pela força da sua razão natural, chega a alcançar a ciência. — Há três opiniões a este respeito: — a) uns dizem que o método do *ensino* deve ser exclusivamente *sintético*; — b) outros, que deve ser *analítico-sintético*, mas a *síntese* deve sempre preceder a *análise*; — c) outros, que o

ARTIGO III
Termo do movimento — Ciência

205. Ciência. — *Ciência* é um *sistema* de *conhecimentos certos, relativos às causas ou à razão suficiente dos entes, e deduzidos pela demonstração.* Expliquemos essa definição.

a) *Ciência* é um *sistema.* A ciência deve ser um complexo de verdades dispostas de modo, que uma esteja subordinada à outra e todas a uma suprema, de que recebam luz e força. — Conclusões desconexas não formam uma *ciência.*

b) É um sistema de *conhecimentos certos.* Não há ciência sem *certeza.* — Todavia não é sempre necessária, nem sempre é possível), a certeza *metafísica*; basta a *física* ou a *moral.*

c) É um sistema de conhecimentos *relativos às causas, ou à razão suficiente dos entes.* Todos concordam em que o conhecimento *científico* se distingue do *vulgar*, porque este observa somente os fenômenos, quando

---

método do *ensino* deve corresponder ao método da *invenção*, isto é, que as ciências devem ser ensinadas pelo mesmo modo porque se formaram.

Façamos uma breve crítica destas opiniões.

a) A *primeira* opinião, sustentando que o método do *ensino* deve ser exclusivamente *sintético*, é inaceitável. Porquanto, ninguém terá pleno conhecimento de uma ciência, se, embora conheça o modo de inferir dos princípios as conclusões, ignora a força dos primeiros princípios, de que as conclusões dependem. Ora, é por meio da *análise* que se descobrem e conhecem os primeiros princípios. Assim, para a perfeita aquisição das ciências naturais, é preciso conhecer as observações e experiências, que se fizeram para a descoberta das várias leis físicas.

b) A *segunda* opinião, admitindo que o método *sintético* deve sempre preceder o *analítico*, é também inaceitável. Na verdade, quando o mestre produz a ciência no discípulo, produ-la enquanto lhe propõe aquele mesmo processo que ele (mestre) empregou para chegar ao descobrimento da verdade, e assim o discípulo repete a *invenção* feita pelo mestre. Ora, esse método é *analítico*, e por isso, é falso que o método *sintético* deve sempre preceder o *analítico.*

c) A *terceira* opinião, sustentando que uma ciência deve ser *ensinada* pelo mesmo método ou processo, porque foi *descoberta*, é verdadeira. Porquanto, o método de *invenção* difere do método de *ensino*, como a *natureza* difere da *arte.* Ora, a *arte* é a imitação da *natureza.* Logo, o método, porque se *ensina* uma ciência, não deve diferir do método porque ela foi *descoberta* ou *formada.* Assim a *Física* deve ensinar-se por experiências feitas sob os olhos dos discípulos: a *Matemática*, pela *dedução* ou *síntese*; a *Filosofia*, pela *análise* e *síntese*, etc.

aquele procura as *causas* dos fenômenos e explica a *razão, porque* uma coisa é o que é, e não pode ser ou não é de outro modo. — As causas ou as razões dos entes são *próximas* e *supremas*.[1]

d) É um sistema de conhecimentos *deduzidos pela demonstração*. Conhecimentos *certos* são o resultado daquela espécie de raciocínio, que parte de princípios *certos*. Essa espécie de raciocínio é a *demonstração*.[2]

---

1 De propósito, dissemos que a *ciência* é um sistema de conhecimentos certos, relativos às *causas*, ou à *razão suficiente* dos entes. Porquanto, se um ente não tem sobre si uma causa, de que dependa, poderá ser conhecido de um modo *científico*, se for conhecido pela *razão*, pela qual é o que é. Assim Deus, sendo o Ser subsistente pela sua *essência*, será conhecido *cientificamente* pela mesma *essência*.

Que a *ciência* deva ocupar-se das *causas* dos entes, é coisa manifesta. Verdadeira *ciência* é a que subministra um conhecimento perfeito. O conhecimento perfeito exige que a coisa seja presente à inteligência, como é em si mesma, de modo que a ordem ideal corresponda plenamente à ordem real. Ora, á coisa é o que é pelas suas causas, ou pela sua razão suficiente. Logo, se a coisa não é conhecida por estas causas, ou por essa razão, não se encontra na inteligência como é em si mesma, e por isso, não é conhecida perfeitamente. Diz S. Tomás: "Scire aliquid est perfecte cognoscere ipsum; hoc autem est perfecte apprehendere eius veritetem. Eadem enim sunt principia esse rei, et veritatis ipsius. Oportet ergo scientem, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat *causam* rei scitae". (In I *Post anal.* l. 4).

2 O termo *ciência* toma-se em três sentidos. Em sentido mais lato, significa todo e qualquer *conhecimento*. Em sentido mais restrito, denota o conhecimento de uma coisa *pelas suas causas*. Em sentido próprio, indica um *sistema* de conhecimentos.

Os positivistas pretendem que a ciência deva ocupar-se só do *positivo*, isto é, só do que foi percebido pela experiência sensível, e não das *causas*. — Essa pretensão é absurda. A ciência sossega e tranquiliza o nosso espírito. Mas quando poderá o espírito descansar? Só quando tiver conhecido os *porquês*, as razões dos fenômenos, que observa. A ciência, pois, não só não deve prescindir do conhecimento das causas, mas sem esse conhecimento não é, nem pode chamar-se ciência. *Felix qui potuit rerum cognoscere causas!* repete com o poeta o *senso comum*.

Dizem os positivistas: "A experiência só mostra o fenômeno, e não a causa dele". — A essa dificuldade responde Tyndal, que é insuspeito: "A experiência *guia* sempre para uma coisa, que está além do fenômeno experimental. Ela produz sempre um efeito superior a si mesma, e toda a diferença entre um sábio eminente e um sábio medíocre consiste principalmente na *faculdade da extensão ideal*" (5ª *Conf. sobre a luz*).

*

Declaremos a *natureza* da *demonstração*, seus *elementos* e *espécies*.

a) Demonstração. — *Demonstração* é o raciocínio, que parte de premissas *certas*. A *demonstração*, pois, difere das outras espécies de raciocínio, não quanto à

forma, mas quanto à *matéria*; porque as outras espécies prescindem daquela *certeza* nas suas premissas.

Advertimos que *demonstração*, em geral, é o raciocínio pelo qual o espírito progride de uma verdade conhecida para outra desconhecida. — Divide-se em *apodítica*, *dialética* e *sofística*, conforme parte de premissas *certas*, *prováveis*, ou *falsas*. A *apodítica* produz a *certeza*; a *dialética*, a opinião; a *sofística*, o erro. — Só a *apodítica* é estritamente *demonstração*.

b) Elementos da demonstração. — Os elementos da *demonstração* são *quatro*, a saber: *tese*, *princípio*, *meio* e *conclusão*. — A *tese* é a verdade, que deve ser demonstrada; — o *princípio* é a proposição *maior*, em que se funda a *conclusão*; — o *meio* é a proposição *menor*, exprimindo que a *conclusão* está contida no *princípio*; — a *conclusão* é a própria *tese*, enquanto deduzida das premissas, em que estava contida. Ex.

(Tese)	A alma humana é imortal;
(Princípio)	O espírito é imortal;
(Meio)	Ora, a alma humana é espírito;
(Conclusão)	Logo, a alma humana é imortal.

Digamos alguma coisa acerca dos quatro elementos da *demonstração*.

a) A *tese* deve ser uma verdade, que *deva* e *possa* ser demonstrada; aliás a demonstração será *inútil* ou *impossível*.

b) O *princípio*, em que se baseia a *conclusão*, deve ser *imediatamente* evidente, ou deve fundar-se nos *primeiros princípios*.

c) O *meio* deve indicar a causa *próxima* e *necessária*, porque o predicado convém ao sujeito.

d) A *conclusão* não é sempre da mesma natureza. Quando a proposição *maior* é um *axioma* e a *menor* é uma *verdade* de *fato* ou de *experiência*, a conclusão é necessária e absolutamente *verdadeira*; como neste exemplo: *todo o efeito tem a sua causa; ora, o mundo é efeito; logo, o mundo tem a sua causa*. — Quando a *maior* é uma verdade de *fato* e a *menor* é uma proposição *singular*, a *conclusão* não é *necessariamente* verdadeira, como: *os mortos não ressuscitam; ora, Lázaro é morto; logo, Lázaro não ressuscita*.

c) Terminologia da demonstração. — Na *demonstração*, sobretudo matemática, empregam-se palavras, que precisam de explicação. — São as seguintes:

a) *Definição*. Desta já tratamos na Lógica *formal*.

b) *Proposição teorética* e *prática*. — A *teorética* afirma o que uma coisa é; ex. "o triângulo é uma figura". A *prática* declara o que se pode ou deve fazer; ex. "devemos amar a pátria".

c) *Axioma* é uma proposição teorética e indemonstrável, porque a sua verdade se torna evidente pela simples inspeção dos termos.

d) *Postulado* é uma proposição prática e imediatamente evidente pela simples explicação dos termos; ex. "de um ponto podemos tirar uma linha até ao outro ponto".

e) *Teorema* é uma proposição teorética, que se deve demonstrar.

f) *Problema* é uma proposição prática, que se deve ou pode resolver.

206. Objeto da ciência. — *Objeto* da ciência é tudo aquilo, de que a ciência se ocupa. — Divide-se em *material* e *formal*. O *material* é a própria *coisa*, que a ciência atinge; assim os *corpos* são o objeto *material* da *química*. O *formal* é o *aspecto*, sob o qual a ciência considera o objeto *material*; assim as *mudanças substanciais*, que se realizam nos corpos, formam o objeto *formal* da *química*.[1]

---

g) *Lema* é uma proposição, que uma ciência presta a outra para lhe servir de base nas demonstrações.

h) *Corolário* é uma proposição, que emana evidentemente de outra proposição já demonstrada e não precisa de nova demonstração.

i) *Escólio* é a nota que, acrescentada a uma proposição, ou a esclarece, ou a defende das objeções dos adversários.

d) Espécies de demonstração. — A *demonstração* pode ser — a) *direta* e *indireta*. — b) *a priori* e *a posteriori*, — c) *absoluta* e *relativa*, — d) *pura*, *empírica* e *mista*.

a) *Demonstração direta e indireta*. — É *direta*, quando se prova que o predicado convém ao sujeito por causa de algumas propriedades, que esse possui; assim concluímos que a nossa alma é *espiritual*, porque é independente da matéria. — É *indireta*, quando se conclui que uma proposição é verdadeira, porque, admitindo-se a contrária, resultaria o absurdo; assim provamos que os bons devem receber o prêmio, pois, no caso contrário, dar-se-ia o absurdo que Deus é injusto.

b) *Demonstração a priori e a posteriori*. — E *a priori*, quando da *causa* descemos ao seu *efeito*: assim, pelo fato de a alma humana ser espiritual (*causa*) demonstramos que ela é imortal (*efeito*). — É *a posteriori*, quando do *efeito* subimos à sua *causa*; assim da existência do mundo (*efeito*) subimos ao conhecimento da existência de Deus (*causa*).

Estas duas espécies de demonstração, reunidas, formam uma outra espécie, que se chama *circular* ou *regressiva*, e que se dá quando, depois de termos *subido* dos efeitos para a causa, *descemos* desta para aqueles. Esse processo é de grandíssima vantagem e leva ao perfeito conhecimento das coisas e das suas relações.

c) *Demonstração absoluta e relativa*. — É *absoluta*, quando a *conclusão* se infere de premissas *por si* certas; assim a *existência* de Deus demonstra-se pela *contingência* das coisas visíveis. É *relativa*, quando a conclusão se tira de premissas admitidas pelos adversários, embora falsas; assim refutamos os *céticos*, servindo-nos dos seus princípios.

d) *Demonstração pura, empírica e mista*. — É *pura*, quando ambas as premissas são proposições *analíticas*. — E *empírica*, quando ambas as premissas são proposições *sintéticas*. — É *mista*, quando uma premissa, é *analítica* e outra é *sintética*.

1 Por isso, um objeto, que é *materialmente* uno, pode ser *formalmente* multíplice; como também um objeto, que é *materialmente* multíplice, pode ser *formalmente* uno. Assim o *organismo animal*, embora seja *materialmente* uno, é *formalmente* multíplice, porque pode ser considerado sob diversos aspectos — na sua constituição, nos seus elementos, funções, mudanças, etc.; — como, pelo contrário, o *sol*, a *lua*, as *plantas*,

207. Espécies da ciência. — A ciência pode ser — a) *especulativa* ou *prática*, — b) *racional* ou *experimental*, — c) *subordinada* ou *subordinante*.

a) Ciência especulativa ou prática. — É *especulativa*, quando o seu fim único e exclusivo é a contemplação da verdade. É *prática*, quando considera a verdade, mas em ordem à operação. — A ciência *prática* distingue-se da *arte*, pois esta limita-se a ensinar as regras para uma obra, e aquela expõe as *razões* das mesmas regras.[1]

b) Ciência racional ou experimental. — É *racional*, se tem por objeto as verdades conhecidas pela *razão*; tal é a *metafísica*, a *moral*, a *matemática*, etc. — É *experimental*, ou *empírica*, se tem por objeto os fatos percebidos pela *experiência*; tal é a *fisiologia*, a *biologia*, a *química* etc.[2]

c) Ciência subordinada ou subordinante. — É *subordinada* a que depende de outra. — É *subordinante* aquela, de que uma outra depende. — Uma ciência pode depender de outra por duas razões: ou porque o *fim* de uma é *meio* com relação ao *fim* da outra, assim a *farmácia* depende da *medicina*; — ou porque uma aceita, como *princípios*, as conclusões demonstradas na superior, deste modo a *astronomia* depende da *mecânica*.[3]

---

os *homens*, embora sejam muitos objetos *materiais*, todavia constituem um só objeto *formal*, enquanto, pela sua *cor*, se referem a um só sentido, — à *vista*.

1 *Arte* é o conhecimento do modo de fazer alguma coisa. Desenvolve-se como um *hábito*, que aperfeiçoa a natureza. — A arte *humana* é imensamente superior à dos *animais*; pois aquela é racional, consciente, progressiva, ao passo que essa é instintiva, inconsciente, estacionária. — Há muitas e diversas *artes*; mas podem reduzir-se a duas espécies principais — *liberais* e *mecânicas*. As primeiras têm por objeto alguns atos da razão, como são o *raciocínio*, a *palavra*, etc.; daí a *gramática*, a *eloquência*, etc. As segundas aplicam-se às obras corporais. — Entre as artes *liberais* e as *mecânicas* colocam-se as *belas artes* (pintura, escultura, música, etc.), que procuram o *belo*, como as *liberais*, e tendem para o *útil*, como as *mecânicas*.

2 As ciências *experimentais* têm por *objeto* os *fatos*, percebidos pela *experiência*. Mas esses fatos não devem ser isolados ou simplesmente acumulados, como pretendem os *materialistas* e os *positivistas*, mas hão de ser explicados, coordenados, interpretados pela razão, como pensam e ensinam os melhores naturalistas, por. ex., *C. Bernard*, *Pasteur*, etc. Essa explicação, coordenação e interpretação não pode realizar-se sem os primeiros princípios da razão. Dá-se, pois, a ciência do *contingente*, mas só enquanto esse se considera sob a luz ou reflexo do *necessário* e do *absoluto*.

3 À *Metafísica*, que é a ciência dos *primeiros princípios*, estão e devem estar subordinadas *todas* as ciências, *racionais* e *experimentais*, se quiserem guiar-se pelo

208. As ciências distinguem-se pelo seu objeto formal.

a) As ciências distinguem-se pelo seu *objeto*. Tudo o que se refere a uma coisa, distingue-se por ela; assim a *vista* é distinta do *ouvido*, porque a *cor* é distinta do *som*. Ora, as ciências referem-se ao seu *objeto*; pois esse é o *termo* da ciência. Logo, as ciências distinguem-se pelo seu *objeto*.

b) As ciências distinguem-se pelo seu objeto *formal*. As ciências devem distinguir-se pelo objeto, a que elas *imediata* e *principalmente* se referem. Ora, o objeto, a que as ciências *imediata* e *principalmente* se referem, é o *formal*. Logo, as ciências distinguem-se pelo seu objeto *formal*.[1]

209. Classes supremas das ciências. — As classes supremas das ciências são *cinco*, a saber: *Física*, *Matemática*, *Metafísica*, *Lógica* e *Moral*.

Na verdade, as ciências distinguem-se pelo seu objeto *formal*. O objeto *formal* das ciências é o *abstrato*; pois tudo o que a nossa inteligência conhece, conhece-o enquanto é *abstrato*. Logo, as classes das ciências serão tantas, quantos forem os diferentes graus de *abstração*.

---

senso comum. — Não podemos conceber como possa ter havido e possa ainda haver espíritos tão desvairados, que expulsassem e pretendam expulsar a *Metafísica* do número das ciências! — Mas disto ocupar-nos-emos em breve.

1 A nossa *ciência depende* realmente do *objeto*. Uma ciência sem um objeto, que se conheça, é um absurdo; porque, se conhecemos, conhecemos alguma coisa, que é o objeto e o termo do conhecimento. Portanto, a ciência depende *realmente* do objeto. — E não é o contrário, isto é, o objeto não depende realmente da nossa ciência. Porquanto, o conhecimento que temos de um objeto pode acabar, ou pode mesmo não ter existido, sem que por isso, acabe o objeto. — Sendo o objeto o *termo* da ciência, é claro que a ciência se distingue e se especifica pelo seu *objeto*, como todo o caminho se distingue e se especifica pelo seu *termo*. — Todavia, como provamos no texto, a ciência distingue-se pelo objeto, enquanto esse se considera *formalmente*. De onde se segue que a unidade ou a multiplicidade das ciências deriva, — não da unidade ou multiplicidade do objeto *material*, pois muitos objetos *materiais* podem ser considerados sob um só aspecto e assim constituir uma só ciência, — mas da unidade ou multiplicidade do objeto *formal*, pois um só objeto *material* pode ser considerado sob diferentes *aspectos* e constituir *várias* ciências. Assim, a filosofia é uma única ciência, porque o seu objeto, ainda que *materialmente* seja multíplice, todavia *formalmente* é único, porque o mundo, as plantas, os animais, o homem com as suas operações intelectuais e morais, são considerados sob um *único* aspecto, — nas suas causas *supremas*. A anatomia e a fisiologia são *duas* ciências distintas, porque o objeto de ambas — o organismo animal, — ainda que *materialmente* seja único, todavia *formalmente* é dúplice, visto que a anatomia considera-o na sua constituição, e a fisiologia nas suas funções.

Ora os diferentes graus de *abstração* são *cinco*. — É ínfimo o grau de abstração, quando prescindimos da matéria *individual*, e só consideramos a matéria *comum*, sujeita às mudanças *sensíveis*: daí a *Física*. — É superior a esse, quando prescindimos também da matéria *comum* e sensível, e só consideramos a *quantidade*: daí a *Matemática*. — É mais alto ainda, quando prescindimos da matéria *comum* e da *quantidade*, e consideramos o ente *imaterial* na sua realidade *objetiva*, isto é, como existente em si e sem dependência do nosso pensamento: daí a *Metafísica*. — É altíssimo o grau de abstração, quando prescindimos de toda a realidade *objetiva*, e consideramos o ente *imaterial* — ou na sua entidade *ideal*, isto é, na entidade com que existe na *inteligência*: daí a *Lógica*; — ou na sua entidade *moral*, isto é, na entidade com que existe na *vontade*: daí a *Moral*.

Logo, as classes supremas das ciências são *cinco*.[1]

---

1 Essa classificação, que é devida aos *Escolásticos*, é a mais perfeita das muitas que se têm apresentado. Na verdade, ela é racional no seu *fundamento* e *completa* na sua divisão. — É racional no seu *fundamento*. Porquanto, o aspecto geral, sob o qual a ciência considera qualquer objeto, é a sua *abstração*, pois não há ciência do *concreto*; e por isso, os diversos graus da *abstração* devem distinguir as diversas classes das ciências. — É *completa* na sua divisão; pois não há ciência, que não se reduza a alguma das cinco classes. Na verdade, toda a ciência ou é *especulativa*, ou é *prática*. Se é *especulativa*, está subordinada à Física, ou à Matemática, ou à Metafísica. Se é *prática*, está subordinada à Lógica ou à Moral, conforme aperfeiçoa os atos da inteligência ou os da vontade.

É imenso o empenho, que os modernos filósofos mostram para resolver o problema da *classificação das ciências*. — Problema que tem apenas uma importância secundária.

As principais classificações, apresentadas pelos escritores, são as de *Bacon*, de *Ampère*, de *A. Comte*, e de *A. Spencer*.

a) *Bacon* tomou por base da sua classificação as três faculdades da alma, que são a *imaginação*, a *memória* e a *razão*, e assim divide todas as ciências em três classes. À *imaginação* corresponde a *poesia*; à *memória*, a *história*, que é *civil* ou *natural*; à *razão*, a *filosofia* e a *teologia*.

Esta classificação não pode aceitar-se. A ciência é um sistema de conhecimentos. Ora, os conhecimentos são diversos, enquanto se reterem a diversos objetos *formais*. As ciências, pois, distinguem-se pelos objetos *formais*, e não pelas faculdades cognitivas. — Além disso, a *poesia* não é *ciência*; a *razão* e a *memória* são indispensáveis em todas as ciências.

b) *Ampère* toma por base da sua classificação o objeto *material*, e assim divide as ciências em *cosmológicas* e *noológicas*, segundo consideram objetos *materiais* ou *espirituais*. — As ciências *cosmológicas* dividem-se em *cosmológicas propriamente ditas* e em *fisiológicas*. As *cosmológicas propriamente* ditas são a *matemática* e a *física*. As *fisiológicas* são as *naturais* e as *médicas*. — As ciências *noológicas* dividem-se em *noológicas*

propriamente ditas e em *sociais*. As *noológicas propriamente ditas* são as *filosóficas* e as *nootécnicas*. As *sociais* são as *históricas* e as *políticas*.

Esta classificação também é inadmissível. As ciências, como dissemos, distinguem-se, não pelos seus objetos *materiais*, visto que diversas ciências podem ter um e o mesmo objeto *material*, — mas sim pelos seus objetos *formais*; assim o *homem* é o objeto da antropologia, da medicina e da anatomia, porque pode ser considerado sob diversos aspectos.

c) *Comte* divide as ciências em *abstratas* e *concretas*. — As *concretas*, como a *mineralogia*, a *botânica*, a *zoologia*, segundo *Comte*, não estão ainda constituídas; e por isso, não as classifica. — As ciências *abstratas*, que são fundamentais, formam *seis* grupos e, *dispostas* na sua ordem *hierárquica*, são: a *matemática*, a *astronomia*, a *física*, a *química*, a *biologia* e a *sociologia*. Essa classificação baseia-se na ordem *lógica* e cronológica das ciências. — Baseia-se na ordem *lógica*. Porquanto, é próprio da inteligência passar do mais simples e abstrato para o mais complexo e concreto. Ora, nesta classificação, a primeira ciência, que é a *matemática*, é mais simples e abstrata que a segunda — a *astronomia*; essa o é mais que a terceira — a *física*, etc. — Baseia-se na ordem cronológica. Com efeito, a primeira ciência, que se constituiu, foi a *matemática*; depois a *astronomia*; em seguida a *física*, a *química*, a *biologia* e, por último, a *sociologia*, que é o termo de todas.

A classificação, feita por *Comte*, é falsa pelas seguintes razões:

1ª) *Comte*, na sua *classificação*, parte das ciências mais abstratas para chegar às mais complexas; porque opina que as leis abstratas encerram a mais completa explicação dos fatos concretos. Ora, isto é falso. Na verdade, embora um fato concreto se resolva, *pela análise*, numa lei abstrata, contudo uma lei abstrata não pode dar uma explicação *completa* dos fatos concretos; pois ficaria sempre para explicar *como*, *por quem* e *porque* leis abstratas se uniram de um certo modo para dar em resultado um determinado fato concreto. Por outras palavras: quando *Comte* quer explicar todos os fenômenos pelas propriedades elementares da matéria, não só confunde a *condição* com a *causa*, mas cai no absurdo de querer encontrar a razão do mais no menos, do superior no inferior, do ente no nada.

2ª) *Comte* ensina que as ciências *positivas* se constituíram *sucessivamente*, seguindo a ordem *cronológica*, indicada por ele. — Ora, isso é falso. Porquanto, como observa *H. Spencer*, as ciências não se desenvolvem *sucessivamente*, mas *simultaneamente*, e nenhuma das que ocupam os primeiros graus, tanto na ordem *lógica* como na *cronológica*, podia progredir sem o auxílio das que estão colocadas nos últimos graus. — De mais, *Comte* pretende que a *astronomia* precedeu, na sua constituição, a *física*. Ora, isso não é certo porque ao determinar a posição de uma estrela, é necessário ter em conta as condições, que podem modificar o fenômeno da visão, — condições, que formam o objeto da *física*. — Finalmente, é impossível que as ciências *abstratas* precedessem, na sua constituição, as ciências *concretas*; pois que, na realidade, o *concreto* precede sempre o *abstrato*, porque este forma-se pela generalização daquele. Nem se diga que o nosso espírito, passa do *simples* para o *composto* e do *abstrato* para o *concreto*; porque esse processo faz-se na ordem *racional*, mas não na ordem *experimental*; e todos sabem

210. — Redução das ciências a estas classes. — Não há ciência que se não possa reduzir a alguma destas classes.

a) A ciência *física* abrange — a *física*, que estuda as mudanças *acidentais* dos corpos, — a *química*, que se ocupa das mudanças *substanciais* dos mesmos corpos, — a *astronomia*, que estuda os astros, — a *geologia*, que considera a terra na sua constituição íntima, — a *fisiologia*, que tem por objeto as funções regulares do organismo animal, — a *biologia*, que tem por objeto a vida em geral, etc.

b) A ciência *matemática* compreende — a *aritmética*, que é a parte elementar da ciência dos números, — a *álgebra*, que simplifica e generaliza as questões relativas aos números, a *geometria*, que estuda as formas, as propriedades e as medidas da extensão, etc.

c) A ciência *metafísica* abrange — a *ontologia*, que trata do ente em geral, — a *cosmologia*, que se ocupa do mundo, — a *antropologia*, que estuda o homem, — a *teodiceia*, que procura conhecer a existência e a perfeição do Ente Infinito com a luz natural da razão.

---

que os *positivistas* só aceitam o método *experimental* (Cf. Ferraz, *Socialisme, naturalisme et positivisme*, ch. VI).

3ª) *Comte* e os positivistas, ensinando que só pode ser objeto da ciência o *positivo*, isto é, o que pode perceber-se pela experiência sensível, excluem do quadro das ciências a *Metafísica*. — Mais tarde provaremos que a *Metafísica* é ciência. Agora dizemos que os *positivistas* se contradizem; porquanto, ao passo que só querem reconhecer como certo o que foi verificado pela experiência sensível, depois admitem, como certas, muitas coisas, que escapam ao alcance dos sentidos. Investigam a natureza do efeito e da causa, da força e da matéria, do meio e do fim; tentam estabelecer leis imutáveis; procuram a certeza acerca das coisas sensíveis e das leis universais; empregam o silogismo e a indução; analisam, generalizam, aplicam todos os processos do método discursivo. Os positivistas, pois, excluem a *Metafísica* do quadro das ciências, ao passo que aceitam muitas coisas, que formam o objeto da *Metafísica*. Com razão, disse P. Janet que o *positivismo* não tem de *positivo* senão o *nome* (*Phil. fran.*). Nem podia ser de outro modo; pois, como diz o próprio *Fouillée*, positivista: "o homem é um *animal metafísico*, e a Metafísica há de durar enquanto existirem cérebros humanos" (*L'Avenir de la Métaphysique*).

d) *Spencer* divide as ciências em *abstratas*, *abstrato-concretas*, e *concretas*. — Às *abstratas* reduzem-se a *lógica* e a *matemática*; às *abstrato-concretas*, a *física*, a *química*, etc.; às *concretas*, a *astronomia*, a *geologia*, a *biologia*, a *psicologia*, a *sociologia*, etc.

Esta classificação também não pode aceitar-se. Porquanto, a divisão da *ciência* em *abstrata* e *concreta* não é racional; pois toda a ciência, sendo fruto da *generalização*, é mais ou menos *abstrata*. Essa observação vale também contra a classificação de *Comte*. Além disso, o objeto *material* não pode tomar-se como base de *classificação*.

d) A ciência *lógica* compreende — a *glotologia*, que considera a origem e as vicissitudes da linguagem, — a *lógica*, que estuda o raciocínio para a consecução da verdade, etc.

e) A ciência *moral* compreende — a *ética*, que trata das operações da nossa vontade, enquanto se referem ao fim, — o *direito natural*, que se ocupa das leis, impostas aos homens por Deus, Autor da natureza, — o *direito positivo*, que se ocupa das leis impostas pela autoridade legítima, — a *pedagogia*, que tem por objeto a educação, etc. — A *sociologia* reduz-se ao *direito*, de que é parte. — O direito *positivo* subdivide-se em *civil*, *penal*, *constitucional*, *internacional*, etc. [1]

---

1 As seguintes observações são importantes.

1ª) Não pretendemos fazer a enumeração completa de todas as ciências constituídas, mas apenas indicar o modo porque elas poderiam ser reduzidas a alguma das cinco classes.

2ª) As classes supremas das ciências, embora sejam distintas e irredutíveis (pois os seus objetos *formais* são irredutíveis), todavia, sob diferentes aspectos, estão subordinadas umas às outras. Assim, é principal — a *Moral*, enquanto descobre o *fim último*, que é a regra de todos os atos da vida; — a *Lógica*, enquanto é o *instrumento* de todas as ciências; — a *Metafísica*, enquanto trata do *absoluto*, do *imutável* e, sobretudo, do *Ente supremo*; — a *Matemática* e a *Física*, enquanto são muito úteis para as artes, para a indústria, e para a vida material da sociedade. — A todas estas ciências *humanas*, que se guiam pela luz da razão, está absolutamente superior a Teologia *revelada*, que se guia pela luz da *Fé*, e que trata das mais altas e consoladoras verdades. Entre esta e aquelas existe e não pode deixar de existir a mais perfeita harmonia. Deus é um centro de luz, de que partem, como outros tantos raios, todas as verdades e todas as ciências. Por isso, Deus é chamado o *Senhor das ciências*.

SINOPSE

Dos tratados contidos neste volume

SINOPSE DA LÓGICA

Lógica. — *Lógica* é a ciência, que dirige, por meio de regras, as *operações* de nossa *razão*, para que ordenadas e facilmente alcancemos a verdade. O *objeto*, pois, da Lógica é constituído pelas nossas operações intelectuais, enquanto devem ser dispostas e ordenadas para a consecução da verdade. — A *Lógica* é *arte e ciência*. É *arte*, enquanto é um conjunto de regras; — é *ciência*, enquanto deduz essas regras dos princípios essenciais das coisas.

Divisão da lógica. — A *Lógica* divide-se em *formal e material*. — A *formal* ocupa-se da *ordem* com que devem dispor-se as operações intelectuais, — e das *regras*, que se dirigem. — A *material* trata da *verdade*, — dos *meios*, que empregamos para a aquisição da verdade (faculdades), — do *caminho*, que percorremos (método), — do *resultado*, que alcançamos (ciência).

SEÇÃO I — LÓGICA FORMAL

Divisão da lógica formal. — A Lógica *formal* divide-se em *três* capítulos; no 1º, trata-se da *idéia* e do *termo*, — no 2º, do *juízo* e da *proposição*; — no 3º, do *raciocínio e da argumentação*.

A) Idéia e termo.

a) *Idéia*. — *Idéia* é a *simples representação intelectual de uma coisa*. — O *objetivo* da idéia é a *essência ou natureza* das coisas. Por isso, a idéia é universal e necessária, como é a essência. — Na idéia consideram-se a *compreensão* e a *extensão*, que estão entre si na razão *inversa*. — A *compreensão* conhece-se pela *definição*; a *extensão*, pela *divisão*. — Quanto ao *objeto representado*, a idéia é real ou lógica, — positiva ou negativa, — absoluta ou relativa, — intuitiva ou abstrativa, — unívoca ou análoga, — singular, universal ou particular, — universal-reflexa. — Quanto ao

modo de representar, a idéia é — clara ou obscura, — distinta ou confusa, — completa ou incompleta, — adequada ou inadequada. — A idéia *universal-reflexa* pode ser *espécie* (essência completa), ou *gênero*, (elemento essencial comum), ou *diferença* (elemento essencial próprio), — ou *propriedade* (qualidade necessária), ou *acidente* (qualidade contingente). — As idéias, consideradas *objetivamente*, reduzem-se a *dez gêneros supremos*, que se chamam *categorias* e que são: substância, quantidade, qualidade, relação, ação, paixão, localização, quandocação, estado e hábito.

b) Termo. — *Termo* é a *expressão verbal da idéia.* — É sinal *convencional* e pode ser — positivo ou negativo, — absoluto ou conotativo, — abstrato ou concreto, — singular, universal ou particular, — unívoco ou particular, — unívoco, equívoco ou análogo. — No termo, como na idéia, consideram-se a compreensão e a extensão.

B)Juízo e proposição.

a) *Juízo.* — *Juízo* é a união ou a *separação de duas idéias, e por isso, de dois objetos,* por meio da *afirmação ou da negação.* — Tem três elementos: sujeito, predicado e cópula. — Pode ser — afirmativo ou negativo, — verdadeiro ou falso, — direto ou reflexo, — analítico ou sintético, — imediato ou mediato.

b) *Proposição.* — *Proposição* é a expressão *verbal do juízo.* Tem os três elementos do *juízo* e divide-se em *simples e composta.* — A *simples* é — analítica ou sintética, — universal, particular ou singular, — afirmativa ou negativa. — A *composta* é copulativa, causal, condicional, disjuntiva e adversativa. — As *qualidades* da proposição são três: *oposição* (contrárias, sub-contrárias, contraditórias), *conversão* (simples, acidental, contraposta), *equivalência.*

C) Raciocínio e argumentação.

a) Raciocínio. — *Raciocínio é a união*, ou a *separação* de *duas idéias* pelo *fato de ambos convirem*, ou *uma convir* e *outra não*, com *uma terceira idéia*, com *a qual foram comparadas.* — Os seus elementos são dois: a *matéria* e a *forma.* A *matéria* é constituída pelas *três idéias* (matéria remota), e pelos *três juízos* (matéria próxima). A *forma* é a *disposição* das idéias e dos juízos. — Divide-se em *afirmativo* (que se funda no princípio de *conveniência*) e *negativo* (que se funda no princípio de *desconveniência*).

b) *Argumentação.* — *Argumentação* é a *expressão verbal do raciocínio.* — Divide-se em *dedutiva (silogismo)* e *indutiva (indução).* — O *silogismo* compõe-se de *três termos* e de *três proposições.* É *simples* ou *composto*, con-

forme consta — de proposições *simples*, — ou de proposições *compostas*, ou de silogismos *simples*. — O *simples* está sujeito a *oito regras*, das quais *quatro* se referem aos *termos*, e *quatro* às *proposições*. — O *composto* pode ser copulativo, causal, condicional, disjuntivo, adversativo ou dilema, sorites, polissilogismo. — A *indução* é *completa* ou *incompleta*. A completa atribui ao *todo* um predicado, que convém a *cada uma* das partes; a incompleta atribui ao *todo* um predicado, que convém a *algumas* das partes, mas convém *essencialmente*, e por isso, é uma argumentação *legítima*.

SEÇÃO II — LÓGICA MATERIAL

Divisão da lógica material. — A Lógica *material* divide-se em três capítulos: no 1º, trata da *verdade*, — no 2º, dos *meios* para a aquisição da verdade, no 3º, do *método*.

a) Verdade. — *Verdade é a conformidade entre a inteligência e o objeto*. — É tríplice: lógica, metafísica e moral. Aqui tratamos da *lógica*, que é o *conhecimento*, enquanto é conforme com o objeto. — Esta é — subjetiva ou objetiva, — imediata ou mediata, — necessária ou contingente, — ideal ou real, — metafísica, física e moral (quanto ao *objeto*), — direta e reflexa. — A verdade *lógica* — encontra-se *perfeitamente* no *juízo*, e *imperfeitamente* na *idéia*, — é indivisível, imutável, única (em Deus) e multíplice (na criatura). — Os *estados* da nossa inteligência com relação à verdade são quatro: ignorância, dúvida, opinião e certeza. A *certeza* (firme adesão da inteligência à verdade, sem receio de errar) é — subjetiva ou objetiva, — metafísica, física ou moral, — direta ou reflexa, — natural ou sobrenatural. — Ela *existe* (daí a verdade do *dogmatismo* e a falsidade do *ceticismo*), e é proporcionada à *inteligência* e ao *motivo*. — A certeza *sobrenatural* é superior à certeza *natural*. — O universal e supremo *motivo* da certeza é a *evidência* do objeto. — A *certeza* supõe a *objetividade* das idéias *universais*. A idéia *universal*, tanto *direta* como *reflexa*, é *objetiva*, e tem o fundamento *próximo* nas coisas criadas e o fundamento *supremo* na Essência infinita de Deus.

B) Meios para a aquisição da verdade. — Estes meios são: a inteligência, a razão, a consciência, a memória intelectual, os sentidos internos e externos, e o testemunho. — Todos são intrínsecos, à exceção

do último. — Propriamente é a *inteligência* que percebe a verdade. Os *meios*, pois, que enumeramos, — ou são a próprio faculdade intelectual, que toma diversos nomes (inteligência, razão, consciência, memória), conforme a diversidade dos atos, que exerce, ou das verdades, que adquire, — ou são *instrumentos* (sentido e testemunho, de que ela se serve para alcançar a verdade. — Todos estes meios são *legítimos* e levam ao fim, porque se empregam, contanto que se observem as regras ou condições indispensáveis.

C) Método. — *Método é o caminho, que a inteligência deve seguir para a aquisição da ciência.* — Tem três elementos: o ponto de partida, o processo e o termo. — O ponto de partida não pode ser a *dúvida universal*, mas deve ser constituído por verdades *imediatamente* evidentes (*necessárias* quanto à parte *racional, contingentes* quanto à parte *experimental*). — O processo é propriamente o *método*, que é *analítico ou sintético*, conforme vai — ou dos objetos que têm *mais* para os que têm *mais* compreensão. — O método científico deve ser *misto*, isto é, *analítico-sintético*. — O *termo* é a ciência, que é um sistema de conhecimentos *certos*, relativos às *causas* dos entes e deduzidos pela *demonstração*. É especulativa ou prática. — racional ou experimental, — subordinada ou subordinante. As ciências distinguem-se pelos seus objetos *formais*, isto é, pelos diversos *aspectos*, sob os quais se consideram as coisas. Daí as *cinco* classes supremas de ciências, a saber: Física, Matemática, Metafísica, Lógica e Moral. — O raciocínio, que nos leva à aquisição da verdade, é a *demonstração*, baseada em princípios *certos*.

AGRADECIMENTO

Aos benévolos colaboradores da campanha
"a restauração da verdadeira filosofia"

O compêndio *Elementos de Filosofia*, de Dom Thiago Sinibaldi, veio à luz mediante a contribuição de 340 pessoas, em uma campanha realizada no site *editora.institutosantoagostinho.org*. O compêndio é composto pelos volumes: *Lógica*, *Metafísica I*, *Metafísica II* e *Moral*. Listamos, abaixo, o nome dos colaboradores da campanha:

Adner Angeli
Adriel Teles
Alan Freitas
Alan Lira Nunes
Alcemyr Alves
Aldrin De Carvalho
Alessander Da Veiga Guimarães
Alessandro Sima
Alex De Oliveira Nogueira
Alex Dias
Alex Do Espírito Santo
Alexandre Urbano Raitz Petersen
Alyson Hideaki Maeda
Ana Costa
Ana Paula Dos Reis
Ana Paula Oliveira Batista
Ana Vitoria Belfort
Anderson De Goulart
Andre Barboza De Melo Lopes Marques
André Fillipe Moraes Dos Santos
André Luiz De Sousa Luiz
André Luiz Lebrão
André Marcelo Gomes Fortes
André Misiara
André Santiago Nunes
Andrea Forcadell
Andressa Lorena Negri Vanderlei
Andrew Takeshi De Vita
Ângelo Fonsêca Neto
Angelo Alves Farias
Antonio Medino Da Silva
Antonio Alexandre De Oliveira
Antônio Eduardo Da Silva Rocha
Antonio Hamilton Da Silva
Antonio Lucas Silva Uchôa
Antonio Valter Paiva
Ariel Hebert
Arthur Araujo
Arthur Santos Silva
Aruan De Freitas
Augusto Fontoura
Augusto Ranzi
Beatriz Sette
Bernardo Vieira Emerick
Boisbaudran Ferreira Negre
Breno Baral Santos De Carvalho
Bruno Alvares
Bruno Andrade De Macedo
Bruno Felipe De Souza
Bruno Henrique Gomes Soares
Bruno Pittella Oliveira

Bruno Vieira Barbosa
Bruno Vignettes
Caio César Valiatti Passamai
Caio Lopes Alcaraz Torres
Carla Aguilera
Carlos Guesser
Carlos Felice Zaccardelli
Celso Gomes Da Silva Filho
Cheiber Oliveira Meireles Meireles
Claudia Lima
Claudia Maiza Carvalho Godoy
Cláudia Soares Do Couto Macedo
Claudio Titericz
Cristiane Barbara
Daniel Carlos Ferreira Silva
Daniel Mazzoni
Daniel Pereira Volpato
Danilo Gesualdo
Danilo Gomes Moreira
Davi Borges Rocha De Jesus
David Fernando Da Silva
David Amoprim
Denis Bersi Rinaldi
Dennis Bessada
Deoclecio De Souza Guilherme
Diego Soares
Diego Augusto Diniz Pinto
Diego Bernard Varella De Castro Latorre
Diego Ribeiro
Diego Tales De Lima Vidal
Diego Wendell Da Silva
Diogo Braz De Oliveira
Douglas Oliveira
Douglas Ribeiro
Edison Dias Marques
Eduardo Oliveira Ferreira
Eduardo Trindade
Eleanor Teruya
Elton Minasse
Eric André De Almeida E Santos
Erick Bezerra
Erick Menezes
Eunice Aparecida Marques Senra
Evaldo Dias De Oliveira
Evanderson Nick
Evandro Santana Silva
Éverton Junior Goschel Broilo
Fabiana Maria Ferreira Da Cruz
Fábio Ferreira Da Cruz
Fábio Henrique Silva
Fabio Ramos Lorenzetti
Felipe Augusto Da Silva Martins
Fernando Rodriguez
Fernando Caxias
Filipe Melo
Fortunato Baía Junior
Francisco Bastos Moreno
Francisco Henrique M. De Lima
Francisco Yuri Da Costa Rocha
Frederico Zucareli
Gabriel Barbosa
Gabriel G Arruda
Gabriel Goulart Da Silva
Gabriel Idro Ozório
Gabriel Longaretti Botti
Gabriel Maria S. Couto Cavalcante
Gabriel Roriz
Geovane Augusto Da Costa Tavares
Geovano Santana
Gerson De Freitas
Gian Lucas Bagatoli
Gilmar Amaral De Lima
Gilson Pires Santana

Giovani Diógenes Castello Branco
Givaldo Pedro Silva
Gradson Edgard Mesquita
Graziella Pereira Vieira
Guilherme De Barros Manzine
Guilherme Guimarães
Gustavo Altmüller Alvarez
Gustavo Antônio Fontinelli Medrado Pinto
Gustavo De Paula Correa
Gustavo Grillo
Gustavo Oliveira
Handerson Ribeiro De Almeida
Hugo José Mesquita Da Silva
Hyago Rufino
Iago Nicolas De Abreu Soares
Igor Christmann
Ilka Albuquerque Barbosa
Israel Monteiro
Jaia Junior Firmino Dos Santos
Jaldo Santos Freire
Janaina Casotti
Janaina De Brick
Jean Carlos Comandolli
Jean Carlos Konnorate
Jefferson Da Silva
Jefferson Dos Santos
Jefferson Farias
Jefferson Andrade
Jefferson De Sousa Leite Oliveira
Jefferson Evaristo Do Nascimento Silva
Jeovah Fialho De Lima Simões
Jhoantan Fagundes
João Alberto Haro Leite Haro
João Batista Alves Pires
João José Marques
João Lucas Martucci Queiróz
João Marcos Viana Da Costa
João Victor Deboni Silva
João Victor Deusdará Banci
João Victor Schimanski
João Victor Silva Medeiros
João Vinicius De Araújo
João Vitor Somenzari
Johnata Jose
Jonas Toigo Bittencourt
Jorge Henrique Leite
Josaphat Mata
José Cláudio Aguiar
José Edgar Girardi
Jose Fabio De Alcantara Silva
José Marcos De Andrade Júnior
José Medeiros
Josiane Olga Kammer
Josimar Rodrigues
Juliélton De Melo Targino
Junior Volcan
Karlile Da Silva
Kelston Lages
Kennyel Franco
Laio Ferrari Souza
Leandro Bitencourt
Leandro Cerqueira
Leandro Fernandes Da Silva
Leonardo Da Costa Rosa
Leonardo Dos Santos E Silva
Leonardo Andrade Almeida
Leonardo Antônio E. Bertoglio
Leonardo Dias Nascimento
Leonardo Penha Salgado Costa
Leonardo Sales
Liebe Amorim Bione Soares
Lucas Belussi

Lucas Bequer Ribeiro
Lucas Caldas Da Silva
Lucas Carvalho Guerra
Lucas Correa
Lucas Dias Palhão Mendes
Lucas Gabriel Rodolfo
Lucas Henrique Feitosa De Mattos
Lucas Inacio Da Luz
Lucas Sousa
Luciano Messias Simões
Luciano Q. Ataide
Lúcio Souza Lobo
Luiz Felipe Da Silva
Luiz Alberto De Carvalho Júnior
Luiz Alexandre
Luiz Bernardo De Resende Maia
Luiz Eduardo Di Domenico
Luiz Felipe Rodrigues Merenciano
Luiz Guilherme Schinzel
Luiz Gustavo Fonseca Lourencetti
Luiz Henrique Da Silva Conceição
Luiz Otávio
Luiz Vinícius Melo Martins
Luiza Santiago
Maiara Teodoro
Maíra Gauer Palma
Marcel Leda Noronha Macedo
Marcela Nascimento Rosa
Marcelo Gomes Corrêa Macedo
Marcelo Martins
Márcia Soares Andrade
Márcio Gualberto Dos Santos
Marco Real Simonetto
Marcos Rafael De Lima Bartolomeu
Marcos Vinicius Borges Fernandes
Marcus Antonio Almeida Alencar
Maria Aparecida Ramos
Maria Clara Da Fonseca
Marinaldo Cavalari
Mário Casanova
Mateus Da Silva Pereira
Mateus Vieira
Matheus Nascimento Oliveira
Matheus Schimuneck
Mauricio Vidal Dos Santos
Maurício Erwin Resende
Mauricio Vidal Dos Santos
Max Lago
Miguel Luis De Souza Souza
Milane Tavares
Monica Maria Roza
Mozair Borges
Murilo Biudes Schimmelpfeng
Natali Junior Federzoni
Natan Pimenta
Nelson Carvalho Neto
Nelson De Freitas Leite Junior
Osiris Miranda Rietman
Pablo De Carvalho Knierin
Pablo Cânovas
Padre Júnior Bezerra
Paulo Coelho
Paulo Henrique Boy Rodrigues
Paulo Neves De Lima
Paulo Godoi
Paulo Roberto De Sousa Lucas
Pedro E Raquel Campos
Pedro Gusson Agelune Martins
Pedro Henrique Zamagna
Pedro Luís De Sousa
Pedro Luiz Oliveira De Affonseca
Rafael David Sales Machado
Rafael Delanhese
Rafael Gurgel Nobrega

Rafael Magalhaes Cursino Santos
Rafael Sanvezzo
Rafael Stellzer
Raimundo Felipe De Aguiar
Ramon Lima Dos Santos
Ramon Martins Cogo
Ramon Murara Moleta
Ramon Reinert Censi
Raul Oliveira
Rêmulo De Carvalho
Renan Freitas
Renan Melo
Renato Da Costa Santos Muniz
Renato Barbieri
Ricardo Alexandre
Ricardo Sandoli Senra
Ricardo Técio Ii Miranda Garcia
Roberto Celotti
Roberto Daniel Amarilla
Robson Nogueira
Rodolfo Meo
Rodolfo Miranda
Rodrigo Augusto De Carvalho Costa
Rodrigo De Abreu
Rodrigo Franca
Rodrigo Palmeira
Rogério Lima
Rogerio Regis Silva
Ronaldo Bispo Dos Santos
Rubens Marques Da Rosa
Samuel Silva
Saule Dias
Sayron Herlon Soares Gomes
Sebastião Pereira Pachu
Sideval Ramos De Paula
Silas De Carvalho
Tatianne Lima
Tatiany Fernandes
Tauan De Oliveira
Temístocles Marcelos Neto
Thalys Melo
Thassilene Paulo
Thiago Augustus Santiago Neves
Thiago Esteves
Thomas Éric Da Cunha Carvalho
Túlio Laraia Coutinho
Urlan De Barros
Valdemar Abrantes
Vandeclécio Vinícius Silva
Vanderlei Manoel Nascimento
Vanessa Carla Dos Santos Canellas
Victor Ribeiro Silva
Victoria De Campos Tozzo
Vinicius Kauam Almeida Da Silva
Vinícius Fernando Santos Xavier
Vinícius José De Lima
Vitor Vilanova
Vitor Hugo De Oliveira Fieni
Vitor Menezes Santana
Viviane Lourenci
Wagner Pulido Rodrigues
Walter Luis Jorge
Welison Barbosa
Wellington De Oliveira
Wesley Dos Santos Pereira
Weslley Medeiros De Faria
Wilams Johnson Pereira
Wiliam Carvalho
Willian Vogel
Winicius Ruiz De Souza

Índice

Encíclica Aeterni Patris 03
Aos Benévolos Leitores 23
Carta de Sua Santidade Leão XIII 30
Carta de Sua Santidade Bento XV 34
Introdução.....39

LÓGICA

Proêmio.....51

Seção Primeira: Lógica Formal

Capítulo Primeiro: Idéia e Termo

Artigo I: Idéia, sua definição e análise 56
Artigo II: Divisão geral da idéia 59
Artigo III: Divisão da idéia universal-reflexa 66
Artigo IV: Redução das idéias a categorias 72
Artigo V: Termo, suas espécies e propriedades 79
Artigo VI: Definição e divisão 83

Capítulo Segundo: Juízo e Proposição

Artigo I: Juízo e proposição, sua divisão.....89
Artigo II: Divisão da proposição simples.....93
Artigo III: Divisão da proposição composta 96
Artigo IV: Qualidades das proposições 98

Capítulo Terceiro: Raciocínio e Argumentação

Artigo I: Raciocínio, seus elementos e divisão 103

Artigo II: Argumentação e silogismo 106
Artigo III: Silogismo simples e suas regras 111
Artigo IV: Figuras e modos do silogismo 116
Artigo V: Silogismo composto e sua divisão 125
Artigo VI: Indução e suas espécies 131
Artigo VII: Sofisma e suas espécies 137

Seção Segunda: Lógica material

Capítulo primeiro: Verdade

Artigo I: Verdade, sua divisão e natureza 141
Artigo II: Certeza, sua divisão, existência e propriedades 163
Artigo III: A existência da certeza e o Ceticismo 174
Artigo IV: Universal e supremo motivo da certeza 177
Artigo V: A certeza e a objetividade das idéias universais 192

Capítulo Segundo: Meios para aquisição da verdade

Artigo I: Inteligência e razão 204
Artigo II: Consciência e memória intelectual 217
Artigo III: Sentidos externos e internos 224
Artigo IV: Testemunho, suas espécies e transmissão 245

Capítulo Terceiro: Método

Artigo I: Ponto de partida — Verdades imediatamente evidentes ... 272
Artigo II: Processo — Método analítico e sintético 280
Artigo III: Termo do movimento — Ciência 289

Sinopse da Lógica 299
Agradecimento 303